ISSN 0024-7359



Un chemin de liberté : le salut de Dieu

François Chirpaz
Claude Geffré
Paul Valadier
Bernard Sesboué
Christophe Boureux

250

Avril-Juin 2001

Avril-Mai 2001 - tome L-2

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, Lumière & Vie, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 2001

249
Christianisme et culture

250
Un chemin de liberté :
le salut de Dieu

251
Cinquantenaire de Lumière & Vie

252
Le discernement

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
CCP 3038 78 A LYON
TÉL. 04 78 42 66 83 - FAX 04 78 37 23 82
e-mail : lumvie@wanadoo.fr
site web : http://www.lumiere-et-vie.com

Directeur : Jean-Pierre Manigne

Secrétaire de rédaction :
Isabelle Chareire

Administrateur : Gabriele Nolte

Revue publiée avec le concours du centre national du livre



n° 250 Lumière & Vie

Le salut

Jean-Pierre MANIGNE

Salut et sauveurs

Salut... On récuse ou on ignore le terme, on est en quête de ce qu'il désigne. Déjà les choristes de l'Internationale *proclament ne pas vouloir de "sauveur suprême", ce n'est pas qu'ils se désintéressent de leur salut ni de celui de leurs camarades, c'est d'un "sauveur" qu'ils disent ne pas avoir besoin. Nous voici à une sorte de faille de l'histoire des peuples et de chacun, que ce numéro tente de sonder. Salut sans sauveur, sauveur qui ne sauve de rien, salut confondu tantôt avec la liberté et la libération, tantôt avec quelque chose comme le bien-être (en italien* "salute" *c'est aussi bien le salut que la santé) ou la simple sauvegarde ; dans la phrase : "il a trouvé son salut dans la fuite", nous n'avons pas à chercher de grands enjeux et de grands horizons, mais nous n'avons pas non plus le droit d'ironiser ; se sauver, c'est aussi simplement "sauver sa peau". Sauver sa peau" est-il si distinct de "sauver son âme" : Le salut de l'âme a pu donner lieu aux soupçons portés contre une religion piétiste ("Je n'ai qu'une âme qu'il faut sauver") mais il s'enracine, comme le montre à merveille François Chirpaz, dans la tradition philosophique la plus respectable et la plus décisive qui soit pour notre Occident. Mais "sauver sa peau" c'est justement ce que nous refusent toutes les grandes religions, ce qui n'est promis strictement que par des sectes, le temps d'une illusion. L'Évangile a, de ce point de vue, un accent particulier puisque c'est à une sauvegarde redoutablement paradoxale que se trouve convié le disciple : "qui perd sa vie, la sauve".*

Ce paradoxe du "qui perd gagne" n'est pas réservé au christianisme, il est sans doute une dimension obligée de la conscience religieuse, selon des nuances aussi rapprochées et diverses que celles de la gorge des colombes où Renan voyait une image de la vérité. "Salut au pluriel" dont nous parle Claude Geffré. Une pluralité qui, certes, doit nous détourner des confusions mais qui ne nous interdit nullement les comparaisons. Et justement c'est sur cette question du salut que l'on peut comparer ce que les enracinements historiques et sociaux placent à des distances culturelles que l'on aura toujours tendance à sous-évaluer, mais en dépit de cette "infinie diversité (...) il est permis de comparer les religions en tant qu'elles sont toutes à leur manière des voies de salut". Réponses diverses qui ne suffisent certes pas à débouter le christianisme de son ambition à présenter une voie unique ou, si l'on préfère, incomparable mais qui désigne, au-delà des traditions religieuses de l'Occident, le domaine vaste, encore largement inconnu et pourtant déjà séduisant, d'un "salut sans médiation", c'est-à-dire sans sauveur puisque le Bouddha lui-même n'en est pas un.

Face à ce salut réputé paisible, et opérant en tous les cas par extinction des motifs de la souffrance, le christianisme manifeste-t-il une inclination particulière au tragique ? S'il s'agit du sentiment d'un inéluctable destin, d'un "fatum", *tel que les Grecs le chantèrent et le déplorèrent, non ! La liberté chrétienne s'affirme et s'affirmera toujours contre les impasses de la fatalité, mais cette liberté elle-même s'exprime dramatiquement. Car l'homme s'ignore lui-même, il se perd dans ce "divertissement" que dénonce Pascal. Un tragique chrétien en ce sens ? Pour Paul Valadier "Si l'on veut parler d'un tragique chrétien, il faut le situer au cœur même de la liberté humaine". Cela sans sombrer dans la lecture pessimiste et moraliste qui ne voit dans cette liberté que sa pente démiurgique, l'orgueil d'une affirmation nécessairement opposée à Dieu. C'est bien plutôt en effet le refus d'assumer les responsabilités propres à la créature dans le jeu de la liberté qui conduit à ce "refus de la fraternité" qu'on découvre au cœur des grandes tragédies collectives de notre siècle.*

"Responsabilité" est ici un maître mot. Il est ambivalent, désignant la prise en main de soi par soi à laquelle permet d'échapper le jeu collectif – et en ce sens on voit bien qu'il s'ouvre à la possibilité d'un salut personnel ; désignant aussi, et plus malencontreusement, le refus de dépendre et d'obéir, que ce soit à un homme providentiel ou à une communauté de salut. Le salut est-il pour autant "disqualifié

par l'individualisme" ? C'est la question que pose Christophe Boureux, on verra que sa réponse est nuancée.

Salut unique et pluriel, liberté triomphante et blessée, vaste tragédie des peuples et inquiétude des consciences, tout cela qui trame le destin de l'humanité ne pouvait pas ne pas laisser de traces multiples dans le langage. C'est à épeler le langage du salut que s'attache Bernard Sesboüé. Il évoque, en apparence, des réalités et un savoir largement répertoriés, et pourtant il soulève d'emblée un point sur lequel on a trop tendance à passer vite : la diversité, la variété du vocabulaire employé dans toute l'Écriture – et au-delà dans les documents majeurs de la foi – pour dire quelque chose comme le salut.

À vrai dire c'est bien plus qu'une question de vocabulaire. À travers les mots et les images, des questions simples et décisives se pressent : de quoi sommes-nous sauvés, pourquoi, sauvés ou plutôt "libérés" ; adoptés et par là fils du Dieu vivant, divinisés, etc. Mais ce n'est pas tout, reste en filigrane de cette vaste et complexe syntaxe une question clé, celle du prix à payer.

Question scandaleuse au sens littéral, car enfin, s'il s'agit d'un "sacrifice", qui doit y être soumis ? Une victime expiatoire ? Et laquelle ? Et pourquoi ? On le voit par ce simple exemple, les mots ici sont chargés comme des pistolets. On a raison de les soupçonner mais à la fin il faut bien en retrouver la juste saveur et comme l'enracinement dans la tradition vive. En quelque sorte les "sauver" eux aussi si nous voulons encore goûter la joie, la force et la liberté qu'ils nous désignent.

Jean-Pierre MANIGNE

François CHIRPAZ

Le souci du salut

Lorsque la préoccupation du salut vient à s'imposer d'une manière impérieuse à l'être humain c'est qu'il a commencé à prendre la mesure de la précarité de sa propre condition. Le malheur de la maladie, de la misère ou de la guerre qui fond sur lui en lui ôtant les prérogatives de sa liberté le laisse démuni, exposé au péril mortel car dans la proximité nue de son destin. L'homme est, certes, un vivant qui ne peut ignorer qu'il est mortel mais tant que sa liberté est capable d'initiative il conserve l'espoir d'une maîtrise sur sa vie, les situations qui lui sont faites et les événements qui lui arrivent. Conservant, par là même, l'espoir de vivre sa vie conformément à son attente. Mais lorsque l'intensité du malheur met en échec sa capacité de résistance il pressent dans le surgissement de ce malheur la menace mortelle et, dans cette menace, se trouve confronté au caractère précaire de sa condition.

Le temps de l'enfance n'est pas protégé du malheur qui peut l'atteindre dans sa chair ou dans sa vie psychique. Et de telles blessures sont particulièrement douloureuses parce que les moins faciles à se cicatriser. Cependant, ce temps de l'enfance est, le plus souvent, celui de l'insouciance, de l'exubérance et du jeu dans la mesure où l'être humain n'a pas encore à se soucier de se procurer par lui-même sa nourriture pas plus qu'à se protéger des intempéries ou des menaces extérieures. L'insouciance naïve est la marque d'un temps de la vie qui n'a pas encore à se mesurer aux contraintes du monde, à ses difficultés matérielles et aux conflits qui dressent les hommes les uns

contre les autres. L'insouciance est la tonalité d'une existence qui s'éprouve elle-même en connivence avec le meilleur de la vie. Tout ne lui est pas donné de ce qu'elle désire mais ce qui lui est donné elle n'a pas à le gagner par la patience du travail.

La vie vécue dans cette connivence initiale connaît des désirs et des frustrations, des plaisirs et des peurs mais elle ne sait encore rien du souci d'avoir à s'ajuster au monde commun, d'avoir à travailler et à affronter les autres dans l'espace social commun. Pourtant l'existence n'accède réellement à elle-même que dans le temps où le souci s'impose à elle comme le caractère même du rapport de l'être humain à la vie comme au monde des autres hommes et à celui des choses. Si tout homme conserve toujours en lui une part de cette insouciance première, en fait il ne se rapporte au monde et à la vie que sous le mode du souci, puisqu'il lui faut bien subvenir à ses besoins, s'ajuster aux contraintes de la vie commune et s'y faire une place conforme à son attente.

Cependant, sitôt qu'il en vient à se préoccuper de son salut, ce même souci se voit investi d'une tonalité plus grave car il y va alors du sens de cette vie qu'il entend vivre. Il n'est, en effet, plus seulement confronté aux difficultés ordinaires de chacun des jours mais à la finitude de sa condition et à la précarité de son destin de créature mortelle.

I

Le souci de soi

Dans l'existence, le souci ne relève donc pas du statut marginal et fugitif d'un état d'âme passager, mais il constitue, bien plutôt, la tonalité constante du rapport à l'extérieur à soi, aux autres, aux situations du monde et aux événements. Comme il est également inséparable du sentiment de soi-même au sein de chacun de ces rapports. Exister, c'est se rapporter au monde dans lequel il faut vivre pour s'ajuster aux contraintes extérieures et s'y faire une place en fonction de la prétention de l'être humain d'être lui-même quelqu'un et non pas rien. Au centre de l'exister, par conséquent, le souci de soi-même réside dans la confrontation aux difficultés de la vie et dans la confrontation de ces difficultés à la préoccupation de se sauvegarder soi-même.

Le cours ordinaire de la vie est constitué de la texture complexe des difficultés à subvenir à ses besoins vitaux, à se protéger des intempéries et des agressions qui viennent du dehors, comme des difficultés à s'insérer dans une vie commune où chacun attend d'être accepté et reconnu pour celui qu'il veut être. Contraintes des besoins pour se nourrir et se protéger des atteintes de l'extérieur, rivalités et conflits avec les autres au milieu de qui il entend faire une place à la revendication de sa prétention à exister dans sa singularité. Dans *les* soucis pour subvenir à ses besoins, *le* souci central se rapporte à soi.

Le souci de soi-même

Dans ce quotidien de la vie, tout se rapporte donc en priorité au souci d'être reconnu dans la singularité de celui que chaque homme veut être. Pour ce faire, chacun n'hésite pas à s'affirmer contre les autres, à se heurter à eux par le recours à la force qui en impose au risque de faire violence mais nul, pourtant, ne parvient à l'assurance qui le conforte dans le sentiment de sa singularité personnelle qu'en quémandant aux autres la reconnaissance qui, seule, peut lui accorder cette assurance d'être quelqu'un dans la communauté des hommes. N'hésitant pas à faire violence aux autres à qui il s'impose par la force mais demandant d'abord et avant tout d'être aimés d'eux.

Cependant, dans la préoccupation de se prémunir contre les difficultés de la vie et de se faire une place dans le monde le mouvement du souci de soi est, en fait, double selon qu'il fait porter l'accent sur la simple affirmation de soi ou bien sur l'attention à la part essentielle de l'homme. Laissée à elle-même, l'affirmation de soi n'hésite pas à se heurter aux autres, à entrer en conflit avec eux car il s'agit, pour elle, de faire prévaloir sa prétention et de s'imposer. En réalité, cette forme du souci ne parvient qu'à s'enfermer en soi-même et tant qu'elle n'a pas appris que la relation à l'autre homme passe par l'interdit de lui faire violence et par le respect qui, seul, ouvre accès à la réalité de son altérité, elle ne connaît que le recours à la force pour s'imposer dans la vie. Centré sur son seul *moi*, un tel souci n'est guère plus qu'une force qui va, privilégiant, pour ce faire, la part la plus archaïque de l'être humain.

Le soin de l'âme

Il est toutefois une autre forme de l'expression de ce souci de soi qui, lui, fait porter l'accent sur la part réellement humaine de l'homme et non pas sur la force brute qui l'exprime spontanément. Il n'a, dès lors, que faire de la force parce qu'il entend se garder de la violence que la force engendre d'une manière inévitable. Dans l'histoire de notre culture cette forme autre a fait son entrée à partir de l'enseignement de Socrate et de Platon, pour qui le souci de soi ne s'identifie pas à l'affirmation brute de la prétention à être le plus fort. Il est, bien plutôt, invite à s'attacher à la sauvegarde de la part essentielle de l'homme, son âme. À la question de savoir comment l'homme peut se comprendre dans son être propre, Socrate répond qu'il est d'abord et avant tout son âme.

Aussi la tâche primordiale de ce vivant qui entend vivre d'une manière humaine est-elle de prendre soin de son âme. L'enseignement socratique repris par Platon et amplifié par le stoïcisme préconise donc de conserver en toute chose le souci de soi qui ne peut s'identifier au culte de la particularité de chacun parce qu'il doit être en priorité souci de sauvegarder l'âme en la tenant hors des séductions où elle ne peut que se perdre. La séduction des choses sensibles attire l'homme hors de lui-même et lui laisse croire que cet au dehors de soi est le lieu par excellence de sa vie. La préoccupation de la sauvegarde et du soin de l'âme dénonce cette séduction comme illusoire et elle s'attache à enseigner à l'homme que la part essentielle de l'homme est cette âme et que ce n'est que dans cette seule proximité qu'il peut découvrir son véritable chez soi et vivre en vérité. En ce sens, prendre soin de soi est prendre soin de son âme et s'attacher à ne cultiver que ce qui se rapporte à ce soin.

II

L'épreuve de la précarité

L'enseignement de la sagesse est, de ce fait, apprentissage de la préservation de la part essentielle de la réalité humaine. Et la pratique d'une telle sagesse relève d'un exercice spirituel, pour reprendre les mots de Hadot. Le sage est celui qui s'attache à parvenir à la sérénité de l'esprit, une sérénité qui se gagne en se préservant des séductions

d'une sensibilité dont le risque constant est de rendre l'homme esclave de ses seuls sens en le laissant se fasciner par les seules choses extérieures à lui.

Énigme de la mort, épreuve du non-sens

Ce faisant, la sagesse qui a souci du salut de l'âme qu'elle préserve de son asservissement à ce qui lui est extérieur a tendance à escamoter le tragique de la condition humaine dont l'existence endure l'épreuve lorsqu'elle prend la mesure dans la proximité de l'altérité inquiétante entre toutes, celle de la mort. Dans cette proximité, elle est mise dans la présence nue de son destin de créature mortelle. Mise en présence de cette part de son destin ce ne sont plus de simples difficultés ou des empêchements partiels que rencontre l'existence car ce à quoi elle se heurte est l'altérité au suprême point inquiétante parce qu'énigmatique. Cet autre est la mort, négation de la vie et de tous les espoirs que les hommes mettent en elle. Dans cette proximité de la mort l'existence ne se heurte pas aux difficultés qui entravent sa prétention de se faire une place dans le monde et dans la vie. Elle se heurte au point d'énigme de sa même condition : la plus haute possibilité que la vie offre à l'homme de se manifester comme esprit bascule dans le caractère dérisoire de son destin qui le contraint à finir comme n'importe quel vivant, de retourner à la poussière et de n'être plus rien que poussière.

Quand l'être humain accepte une telle confrontation la quête du salut prend inévitablement une tonalité différente car elle est inséparable de la prise en compte du caractère précaire de l'être dans la vie de l'homme. Que l'être humain soit mortel, chacun le sait de longue date, depuis le temps où il a dû endurer la disparition d'êtres proches. Mais ce qu'est la mort nul ne peut rien savoir, sinon qu'elle est un événement à nul autre pareil car en interrompant d'une manière irréversible la relation avec ceux avec qui il était lié, elle laisse pressentir un effondrement de toute la possibilité humaine. Effondrement dans le néant de ce qui jusqu'alors était dans la vie ou bien passage vers un temps de vie autre en des ailleurs distincts de ce monde-ci ? L'espoir peut escompter que dans la mort tout ne sombre pas de ce qui avait fait d'un homme un être humain, si fort est en lui le refus de se voir sombrer dans le simple rien.

Le refus du non-sens

Tout au long de sa vie, l'effort constant de l'homme est, en effet, refus de l'effacement irrémédiable. Parce qu'il a pris la mesure de la possibilité que l'esprit ouvre en lui et lui laisse entrevoir il ne peut se résoudre à penser que tout ce qu'il a été soit voué à sombrer dans un néant sans retour. Le temps qui passe fait sombrer des pans entiers de la vie. Ce qui est passé n'est plus et le regret de ce temps aboli est aveu d'une impuissance devant le cours inéluctable du temps. Mais la mémoire qui ne renonce pas est déjà défi à cette destruction d'une part de la vie. Les souvenirs ne sont, sans doute, que des images bien pauvres au regard de ce qui a été mais le fait de les conserver dans la piété de la mémoire est façon d'exprimer ce refus de voir la mort imposer seule sa loi à la vie. Et, lorsque les hommes entreprennent d'édifier une œuvre en façonnant la matière, en élaborant une connaissance ou en organisant la vie commune, le cœur de leur projet est habité par un refus analogue que ce qui est fait soit voué à sombrer. Bâtir un édifice ou une œuvre ou bien ériger un monument est façon de défier l'usure du temps. Ils sont entrepris pour témoigner de la force de la vie et pour conjurer l'œuvre de la mort.

Dès lors donc que l'être humain prend la mesure de la contradiction entre la possibilité qui lui est offerte par l'esprit et la précarité de son destin de créature mortelle le centre de son souci ne peut se satisfaire de l'affirmation de sa singularité individuelle. Il est déjà, plus ou moins confusément, en quête de ce qui peut parvenir à assurer son salut en ne laissant pas sombrer dans le néant la meilleure part de ce qu'il a été. La sauvegarde de la vie se laisse pressentir comme le garant que cette vie a un sens. Des peuples menacés dans leur survie en appellent à des hommes volontiers considérés comme providentiels puisque sauveurs de la patrie. La quête du salut est donc espoir que la mort n'est pas le dernier mot du destin de l'homme, elle est appel à un sauveur qui saura dénouer les liens impitoyables de la nécessité parce qu'elle est, dans son mouvement même, *acceptation-refus* de la mort.

L'acceptation-refus

Se contenter de refuser la mort est se crisper dans une attitude de déni qui cherche à se masquer à soi-même sa propre peur. Ne pas

vouloir que le temps passé soit époque à jamais révolue de la vie et que la mort d'êtres chers soit leur disparition à jamais est nier la réalité de la nécessité de notre condition. Mais, quelle que soit la force de cette crispation du déni, elle ne peut faire que ce qui n'est plus soit encore. Quand à prétendre que la mort n'est rien, comme Épicure s'efforce de l'enseigner à son disciple Ménécée, c'est, tout à la fois, faire l'aveu de sa propre peur et s'attacher à se masquer à soi-même le caractère tragique de l'échéance de toute vie. Pour permettre à l'homme de vivre d'une manière libre, il importe de lui enseigner la sérénité qui tamise le tragique en délivrant l'existence de la morsure du souci : limiter la demande du désir jusqu'à supprimer le désir même, disqualifier tout souci qui déstabilise et ne reposer qu'en soi, sans nul besoin ni dépendance à l'endroit de quiconque. La figure de l'homme libre enseignée par la sagesse d'Épicure ou des stoïciens mais aussi par le bouddhisme propose comme modèle celle du divin reposant en lui-même, sans besoin ni lien avec une réalité autre que lui-même. L'*autarkéia* est statut de non-dépendance absolue délivrée de tout souci.

En revanche, parler d'acceptation-refus est s'attacher à nouer ensemble le constat de cette nécessité qui s'impose à chaque homme et le maintien de l'espoir que cette nécessité ne soit pas simple point final de la vie. Un tel refus n'est pas dénégation de la nécessité, il est refus de considérer cette dernière comme le point final de tout ce qui avait pu se manifester dans une vie d'homme. Il est refus non pas tant de la mort que de son interprétation comme anéantissement sans retour.

Que la mort soit brutale interruption du cours de la vie, cela est une donnée de fait que nul ne peut récuser. Mais la question demeure de savoir comment *interpréter* une telle cessation. Un effondrement sans retour dans le néant ou bien un passage vers une forme différente de la vie ?

III

Le salut, sauvegarde de l'homme

La nature mortelle cherche à être immortelle. (Platon)

Pour exprimer ce refus que la mort soit simple effondrement dans le néant la pensée s'est, au long de l'histoire et dans la diversité des cultures, donnée maintes représentations. Ainsi, a-t-elle affirmé tantôt l'immortalité de l'âme ou la permanence de l'âme des défunts en des régions distinctes de celle des vivants, tantôt la migration de l'âme en d'autres corps pour vivre d'autres vies, ou bien encore la résurrection de l'homme dans sa chair et dans son âme. Autant de façons de se donner à comprendre que l'être humain qui meurt ne sombre pas dans le néant mais que quelque chose de lui demeure. Comprendre la mort de la sorte est l'interpréter comme passage d'une forme de la vie à une autre – si forte est la croyance de l'éminence de l'esprit dans l'homme que l'arrêt des fonctions vitales n'assigne pas son destin à une pure et simple disparition.

Au regard de toute forme de pensée positiviste, une telle croyance est insensée et elle est volontiers taxée de folie par ceux qui considèrent que la seule tâche de l'esprit dans l'homme est de limiter sa prétention à l'exploration de ce qui est palpable ou mesurable dans le monde qui l'entoure sans prétendre porter son regard plus loin. Mais, en fait, nous en revenons ici au vieux débat amorcé par Platon dans son apologue de la caverne. Que l'espace de la caverne soit ce monde aux dimensions étroites dans lequel nous avons à vivre, c'est une donnée d'évidence, puisqu'elle s'impose à l'expérience sensible. Mais que les limites de cet espace constituent le tout de la réalité du monde, c'est ce qui ne cesse de faire question pour la pensée. Franchissant les limites de la caverne, l'homme, en un sens, nourrit des pensées au dessus de sa condition de mortel, pour reprendre le mot d'Eschyle.

La force d'espérance

Mais il appartient à la force de l'élan de l'esprit qui travaille l'homme de l'inciter à ne cesser de se hausser au dessus de cette condition de mortel, comme si la réalité du monde était plus vaste et la possibilité que l'esprit ouvre dans l'homme encore plus complexe que ce qui en est saisi présentement. La prise en compte de la condition

humaine est acceptation de son caractère limité. Et pourtant rien de grand ne s'est fait dans la vie des hommes qu'à partir du refus de voir ces limites circonscrire le tout de la possibilité humaine. Ainsi de la bonté qui ose le pari de l'emporter sur la violence ordinaire de l'histoire. Ainsi des œuvres de génie qui célèbrent la grandeur de l'être humain, ou bien encore ce dont témoignent toutes les formes de la croyance religieuse pour qui le lieu réel de la vie de l'homme réside dans cette proximité du sacré ou du divin.

Si, emporté par l'élan qui le pousse à dépasser les limites de sa condition, l'homme se laisse croire à lui-même qu'il est devenu maître du monde, c'est alors qu'il devient fou faute de savoir faire sa juste place au souci de la mesure. Mais si cet élan est ouverture sur une forme autre de la possibilité de la vie pour la rendre plus intense, plus juste et plus vraie, alors il ne saurait se satisfaire de l'horizon de la caverne. Il porte son regard au-delà des limites assignées comme si le seul partenaire digne de l'homme était cet Autre que l'on nomme le divin ou le Dieu. Un élan de cette ampleur est l'espérance même.

Dans le cours ordinaire de leur vie, les hommes ne peuvent vivre que de l'espoir qui est ouverture de l'existence sur des possibles encore non réalisés. L'espoir anticipe le temps à venir et il ouvre le présent à davantage de liberté. Anticipation esquissée de possibilités non encore advenues, l'espoir est affirmation que le maintenant dans lequel nous avons à vivre n'est pas le tout de ce qui est possible pour un homme. L'espérance, quant à elle, est ce même élan mais poussé à la limite. Elle ne se satisfait pas de franchir les bornes du présent, elle entend encore franchir les bornes de la mort. Mais une telle assurance ne prend pas appui sur la seule force de sa conviction, elle ne cesse de se rapporter à cet Autre que Job nomme son répondant ou son témoin, celui qui, en fin de compte, peut seul sauver l'homme du néant de la mort. L'élan d'espérance ne vit que de la quête du répondant.

Telle est, en fin de compte, le sens ultime de cette quête du salut dont la force qu'elle imprime à la recherche humaine ne la conduit pas tant à nier la mort qu'à refuser d'interpréter cette dernière en seuls termes d'anéantissement mais en termes de passage vers une forme de vie plus ample que celle qui fait la trame des jours. Une quête elle-même inséparable de la recherche de cet Autre qui est le partenaire de l'homme. La quête du salut est attente d'une délivrance des lois d'airain de la nécessité.

De cette assurance la pensée ne peut, certes, se donner à elle-même aucune preuve à même de dissiper ses doutes. À l'affirmer, il y a là un risque mais, pour parler comme Platon encore, ce risque est beau à courir car, en acceptant de le courir, il peut pressentir ce qui donne son sens réel à sa vie. La quête ultime du salut est donc recherche de cela seul qui peut faire sens pour la vie de l'homme. La pensée ne peut s'en donner une preuve capable de faire taire, en elle, le doute. Mais elle ne peut davantage se donner la preuve que la mort n'est qu'effondrement sans retour de la possibilité humaine. Ce n'est, sans doute, qu'une interprétation mais nous qui vivons comme des hommes nous ne pouvons qu'interpréter les paroles dites, les situations et les événements comme autant de signes d'une possibilité de vivre une vie à la hauteur de l'attente que l'esprit laisse se manifester dans l'être humain. En cela, la quête du salut témoigne moins d'une faiblesse ou de la peur que de l'affirmation d'une grandeur que la créature ne peut affirmer qu'en espérance.

François CHIRPAZ
Philosophe

Dieu n'a pas à nous rendre de comptes

Lundi 29 juin 1942 *– (...) Dieu n'a pas à nous rendre de comptes, c'est l'inverse. (...). Dieu n'a pas à nous rendre de comptes pour les folies que nous commettons. C'est à nous de rendre des comptes ! J'ai déjà subi mille morts dans mille camps de concentration. Tout m'est connu, aucune information nouvelle ne m'angoisse plus. D'une façon ou d'une autre, je sais déjà tout. Et pourtant je trouve cette vie belle et riche de sens. À chaque instant.*

Mercredi 1er juillet 1942 *– (...) Il n'est pas au-dessous de la dignité humaine de souffrir. Je veux dire : on peut souffrir avec ou sans dignité humaine. Je veux dire : la plupart des Occidentaux ignorent l'art de souffrir, tout ce qu'ils savent c'est se ronger d'angoisse. Ce que vivent la plupart des gens, ce n'est plus une vie : peur, résignation, amertume, haine, désespoir. Mon Dieu, c'est bien compréhensible ! Mais les priver de cette vie, ce ne serait pas les priver de grand-chose. Il faut accepter la mort comme élément naturel de cette vie, même la mort la plus affreuse. Et ne vivons-nous pas chaque jour une vie entière et importe-t-il vraiment que nous vivions quelques jours de plus ou de moins ? Tous les jours, je suis en Pologne sur les champs de bataille – on peut bien leur donner ce nom : parfois la vision de champs de bataille d'un vert vénéneux s'impose à moi ; tous les jours, je suis auprès des affamés, des persécutés et des mourants, mais je suis aussi près de ce plan de jasmin et de ce pan de ciel bleu derrière ma fenêtre, il y a place pour tout dans une vie. Pour la foi en Dieu et pour une mort lamentable.*

Vendredi 3 juillet 1942 *– (...) Quand on a une certitude nouvelle dans la vie, il faut lui donner un abri, lui trouver une place : ce qui est en jeu, c'est notre perte et notre extermination, aucune illusion à se faire là-dessus. "On" veut notre extermination totale, il faut*

accepter cette vérité, et cela ira déjà mieux. Aujourd'hui, j'ai ressenti pour la première fois un immense découragement, et je dois lui régler son compte. (...) Bon, on veut notre extermination complète : cette certitude nouvelle, je l'accepte. Je le sais maintenant. Je n'imposerai pas aux autres mes angoisses et je me garderai de toute rancœur s'ils ne comprennent pas ce qui nous arrive, à nous les Juifs. Mais une certitude acquise ne doit pas être rongée ou affaiblie par une autre. Je travaille et je vis avec la même conviction et je trouve la vie pleine de sens, oui, pleine de sens malgré tout, même si j'ose à peine le dire en société.

Mardi 7 juillet 1942 *– (...) Tout s'est parfaitement détaché de moi sans laisser de trace et je me sens plus réceptive que jamais. La semaine prochaine, il est probable que tous les Hollandais subiront l'examen médical. De minute en minute, de plus en plus de souhaits, de désirs, de liens affectifs se détachent de moi : je suis prête à tout accepter, tout lieu de la terre où il plaira à Dieu de m'envoyer, prête aussi à témoigner à travers toutes les situations et jusqu'à la mort, de la beauté et du sens de cette vie : si elle est devenue ce qu'elle est, ce n'est pas le fait de Dieu mais le nôtre. Nous avons reçu en partage toutes les possibilités d'épanouissement, mais n'avons pas encore appris à exploiter ces possibilités.*

Jeudi 9 juillet 1942 *– Il faut oublier des mots comme Dieu, la Mort, la Souffrance, l'Éternité. Il faut devenir aussi simple et aussi muet que le blé qui pousse ou la pluie qui tombe. Il faut se contenter d'être. Ai-je déjà tellement progressé que je puisse dire sans tricherie : j'espère être envoyée dans un camp de travail pour pouvoir faire quelque chose pour ces filles de seize ans que l'on déporte ? Pour pouvoir dire d'avance aux parents qui restent ici : ne vous inquiétez pas, je veillerai sur vos enfants.*

Vendredi 10 juillet 1942 *– (...) Dure, très dure journée. Il faut apprendre à porter avec les autres le poids d'un "destin de masse" en éliminant toutes les futilités personnelles. Chacun veut encore*

tenter de se sauver, tout en sachant très bien que s'il ne part pas, c'est un autre qui le remplacera. Est-ce bien important que ce soit moi ou un autre, tel ou tel autre ? C'est devenu un destin de masse, commun à tous et on doit le savoir. Journée très dure. Mais je me retrouve toujours dans la prière. Et prier, je pourrai toujours le faire, même dans le lieu le plus exigu. Et ce petit fragment du destin de masse que je suis à même de porter, je le fixe sur mon dos comme un baluchon avec des nœuds toujours plus forts et toujours plus serrés, je fais corps avec lui et l'emporte déjà par les rues.

Etty HILLESUM

Une vie bouleversée (Journal 1941-1943)
(Editions du Seuil, 1995)

Claude GEFFRÉ

Un salut au pluriel

Au moment même où le sens chrétien du mot salut est de plus en plus méconnu, jamais la demande de salut n'a été aussi forte. Le plus souvent, on évitera le mot même de salut, mais c'est bien d'une quête de salut dont témoignent les multiples courants religieux plus ou moins syncrétistes contemporains. Grâce à des techniques diverses de l'âme et du corps, grâce aux secrets de savoirs ésotériques anciens, grâce à de multiples croyances détachées de leur tradition religieuse d'origine, on aspire à une certaine libération des diverses aliénations qui affectent toute condition humaine. Que ce soit par la voie de la connaissance ou d'une discipline à la fois mentale et corporelle, on cherche "la réponse aux énigmes cachées de la condition humaine qui, hier comme aujourd'hui, troublent profondément le cœur humain" (*Nostra aetate,* n°1). Il s'agit bien de parvenir au vrai bonheur ou tout au moins à un mieux être.

Cette quête multiple de salut doit être comprise dans le contexte typiquement moderne d'une mondialisation toujours plus effective et d'un individualisme jaloux. Grâce à un réseau de communication de plus en plus performant, il y a désormais comme un supermarché du religieux qui propose à une clientèle de plus en plus nombreuse les produits des religions vivantes et même mortes en matière de croyances, de pratiques, de secrets initiatiques, de techniques de guérison de l'âme et du corps. Mais, au moins en Occident, ce succès étonnant du religieux à la carte ne peut se comprendre qu'en fonction d'un attachement

passionné à son moi le plus intime en dehors de toute régulation institutionnelle et de toute tradition normative dans l'ordre de la vérité. Le seul critère, c'est l'authenticité de son expérience dans la recherche d'un accomplissement de sa personnalité la plus profonde.

Cette attente confuse d'un salut à formes multiples dans les religiosités modernes témoigne à sa manière du discrédit dans lequel est tombée la notion traditionnelle du salut chrétien, qu'il soit compris comme rédemption, comme libération ou comme justification. Mais tout en sachant fort bien tout ce que ces nouvelles mouvances syncrétistes doivent aux grandes religions de l'Orient, je veux m'en tenir dans les pages qui suivent au dialogue entre le christianisme et les grandes religions du monde. Si dans les plus hautes sphères de l'Église, on est de plus en plus inquiet des retombées négatives de l'engouement pour le dialogue interreligieux, c'est bien en particulier parce que de nombreux chrétiens affichent un certain scepticisme ou relativisme quant à la vraie compréhension du salut chrétien.

Puisque le sujet nous invite à pratiquer un certain comparatisme entre plusieurs religions quant au salut, qu'il me soit permis au préalable de rappeler les limites de tout comparatisme. Nous commencerons ensuite par prendre acte de la séduction des autres propositions de salut offertes par certaines religions. Elle est révélatrice de l'attente spirituelle de beaucoup de nos contemporains et par contraste elle souligne ce qui fait difficulté dans la conception chrétienne du salut. On pourra alors s'interroger sur la prétention chrétienne à l'exclusivité dans l'ordre du salut. Comment la concilier avec la reconnaissance des “valeurs salutaires” dont les autres religions sont porteuses ? Mais dans un dernier temps, il faudra montrer en quoi la provocation des autres voies de salut peut nous conduire à un meilleur discernement des virtualités du salut chrétien.

I

Du bon usage du comparatisme

Le mot *salut* est plein d'ambigüités et du fait de son origine judéo-chrétienne il semble renvoyer à un sauveur (un Dieu ou un médiateur). Mais l'histoire des religions est prête à admettre que toutes les religions, même les religions non théistes, sont des religions de salut au moins en ce sens que le salut ou la libération vise une

transformation de l'existence humaine. Celle-ci est en effet appréhendée comme étant sous le signe d'un certain manque – qu'il soit compris comme l'effet d'une chute primordiale, de la désobéissance à une divinité ou bien encore comme le fait de vivre dans le domaine des apparences. Ce mal-être est expérimenté par contraste avec une plénitude d'être ou une Réalité dernière, que celle-ci soit désignée sous le nom du Dieu Yahvé, du Dieu-Trinité, d'Allah, de Brahman, du Tao, du Nirvâna ou du Vide. Ainsi, le bouddhisme qui ne reconnaît aucun Dieu est mieux qu'une philosophie. Dès le début, il se présente comme une voie de salut qui favorise la prise de conscience de l'insuffisance radicale de ce monde changeant par rapport à la béatitude à laquelle tout homme aspire.

En dépit de leur infinie diversité en termes de croyances, de pratiques et de rites, il est donc permis de comparer les religions en tant qu'elles sont toutes à leur manière des voies de salut. Mais il convient de bien distinguer l'usage de la méthode comparative en histoire des religions et en théologie des religions.[1] Par définition, l'historien des religions ne privilégie aucune religion comme étant la seule vraie. Et quand il compare des récits mythiques, des symboles, des rites et des pratiques, il les considère pour eux-mêmes à l'intérieur de la cohérence d'un système religieux donné et non pas comme des signes ou des médiations au service d'une visée commune identifiée comme Dieu ou comme la Réalité dernière. Le théologien chrétien va porter un jugement sur les autres traditions religieuses en prenant pour modèle cette religion accomplie qu'est le christianisme comme religion de la révélation définitive sur Dieu et il sera enclin à considérer toutes les religions comme des recherches tâtonnantes du Dieu inconnu qui a été révélé en Jésus-Christ.

Comme l'attestent certaines apologétiques catholiques du passé, la tentation permanente du théologien, c'est de ne pas respecter suffisamment la différence irréductible de chaque système religieux et de discerner trop vite des ressemblances avec ce qu'il connaît le mieux. Ainsi les éléments structurants des autres constellations religieuses seront vite assimilés soit à des dégradations, soit à des préparations lointaines

1. Sur l'usage de la méthode comparative en théologie des religions, je me permets de renvoyer à mon étude, "Le comparatisme en théologie des religions", F. Boespflug et F. Dunand, dir., dans *Le comparatisme en histoire des religions,* Paris, Éditions du Cerf, 1997, p. 415-431.

de cette version normative du religieux qu'est la voie chrétienne. Or on sait bien que chaque élément religieux particulier, qu'il soit d'ordre doctrinal, cultuel ou éthique, ne prend son sens que ressaisi dans la globalité du système auquel il appartient. Et il n'est même pas sûr que là où les croyances sont différentes, voire incompatibles, les expériences religieuses sont convergentes. Ces expériences ne sont accessibles que dans un certain langage. Et la plupart du temps, les justes équivalences linguistiques nous manquent, surtout lorsqu'on tente de comparer une version typiquement occidentale de l'expérience chrétienne et des expériences religieuses qui sont indissociables des ressources culturelles et linguistiques de l'Asie.

Ces remarques étant faites, il est incontestable qu'on peut déceler des "ressemblances de famille" (cf. Wittgenstein) entre les religions comme voies de salut. Mais pour faire un bon usage du comparatisme, on ne doit pas chercher à rapprocher terme à terme les éléments structurants propres à chaque système religieux. Il est beaucoup plus fécond de rechercher une analogie entre la façon dont les religions à partir d'éléments divers s'efforcent, chacune pour son compte, de parvenir à ce qu'elles considèrent comme le salut ou la délivrance de la condition humaine. Je ne suis pas certain qu'il faille parler comme Mircéa Éliade d'un *homo religiosus* au sens d'une essence religieuse commune qui subsisterait en deçà de l'infinie diversité des phénomènes religieux. Mais du point de vue anthropologique, l'aspiration à un salut s'enracine dans le désir le plus radical de l'esprit en quête d'une Altérité. Et sans préjuger de l'existence ou non de cette Altérité (Dieu personnel ou Réalité dernière), il est insuffisant de comprendre telle ou telle création religieuse comme une simple projection à partir de l'expérience d'un manque. On va sûrement plus loin en discernant en toute religion la réponse à un Appel mystérieux.

II

La séduction des autres voies de salut

L'attrait pour les voies de salut proposées par les autres religions est révélateur de l'attente spirituelle de beaucoup de nos contemporains. Surtout chez ceux qui ont reçu une certaine éducation chrétienne, il témoigne d'une profonde méconnaissance des richesses du salut chrétien ou en tout cas d'une perte de crédibilité du christianisme tel qu'il est

le plus communément enseigné ou pratiqué. Il semble en particulier que l'engouement pour les sagesses de l'Orient procède d'un certain désenchantement face à une modernité sous le signe d'une désacralisation toujours plus effective, d'une société de masse de plus en plus anonyme, d'une fragmentation croissante des divers savoirs. L'homme de la modernité et de la postmodernité a la nostalgie d'une unité perdue. Il est en quête d'une sorte de réenchantement de l'univers, de l'homme et de Dieu lui-même. Il ne trouve plus la réponse dans le christianisme surtout dans sa version latine et catholique. Alors, il va chercher un salut ailleurs...

Il n'est pas question d'étudier ici de manière rigoureuse les diverses offres de salut que proposent les religions du monde. Il est déjà difficile d'établir une typologie des religions du monde. Il est encore plus téméraire de tenter une sorte de classification des diverses sortes de salut. Mais il est au moins possible à propos des grandes religions de se demander qui, d'une divinité ou de l'homme, est responsable du salut ; ou encore si le salut est plutôt intramondain ou extramondain, et enfin si le salut est personnel ou collectif. Au risque de simplifier et de sacrifier bien des nuances, je fais l'hypothèse que l'homme contemporain, dans son attente confuse d'un salut qui soit à la fois guérison, délivrance et bonheur, recherche dans d'autres religions un salut sans médiation, un salut qui soit un art de vivre au quotidien et un salut à la fois personnel et solidaire.

Un salut sans médiation

Dans les religions monothéistes, le salut est nécessairement théologal en ce sens que même si ce n'est pas sans la libre réponse de l'homme, le salut comme libération du péché et de la mort est tout entier dépendant d'un Dieu sauveur ou comme dans le cas du christianisme d'un médiateur qui est l'envoyé de Dieu. Or beaucoup de nos contemporains sont volontiers agnostiques dans la mesure où ils pensent que l'Absolu, ou encore celui que l'on nomme Dieu, échapppe aux divers visages personnels que les religions historiques lui prêtent. D'autre part, à considérer les limites de leur condition terrestre, ils se sentent plutôt malheureux que coupables. Ils n'attendent donc pas un salut comme réconciliation qui dépendrait de l'intervention extérieure de Dieu.

On peut comprendre alors l'attrait que peuvent exercer des voies de salut comme le bouddhisme ou la sagesse de la Chine. Le bouddhisme se présente comme *une médecine du salut* qui guérit non pas du péché mais de la finitude elle-même et cela sans faire appel à la médiation d'une aide ou d'un secours extérieur à l'homme. C'est une voie de salut sans Dieu, mais c'est peut-être déjà le trahir de dire qu'il s'agit d'un salut non théologal. En tout cas, ce n'est pas un athéisme au sens d'une négation de toute transcendance et d'une affirmation de l'auto-suffisance complète de l'homme. Les quatre *nobles vérités* nous invitent à comprendre que le long chemin qui permet d'éliminer la cause de la souffrance ou mieux l'impermanence *(dukkah)* de la condition humaine, à savoir le désir ou l'attachement qui nous rend prisonnier du *karma* ou loi de rétribution conduisant à des renaissances ultérieures sans fin *(Samsâra)* comporte bien toute une discipline mentale fort exigeante, mais au terme le *nirvâna* ou la libération parfaite n'est pas le résultat du seul effort de l'homme. L'effort ascétique ne libère pas par lui-même, il consiste simplement à découvrir ce qui est toujours là. En tant qu'Absolu, le *nirvâna* ne dépend de quoi que ce soit et surtout pas du désir obstiné d'un soi illusoire maître de lui-même. La voie bouddhique peut seulement disposer à l'irruption du *nirvâna* ou extinction de la soif ou du désir qui coïncide justement avec *l'Éveil*. Le Bouddha lui-même n'est pas un sauveur. Il n'est même pas la voie du salut. Il montre seulement le chemin.

Le bouddhisme comme voie de salut ne libère pas du péché mais de quelque chose de plus radical à savoir la finitude de tout ce qui est. Il n'ignore pas pour autant la faute, mais celle-ci provient d'une ignorance de la vraie nature des choses et du désir comme attachement déréglé. Elle aura comme sanction immanente cette renaissance sans fin de ces agrégats éphémères qui nous donnent l'illusion de réelles existences individuelles. Le salut auquel on aspire, ce n'est pas seulement la libération de la souffrance et de la culpabilité mais de tout ce qui est encore le conditionné *(anatta)*. Cette expérience de libération procure déjà la paix et la joie au cœur même de cette vie éphémère. Même si c'est encore un *nirvâna* "avec reste", il est possible d'accéder dès cette vie à la sagesse, à savoir la libération de tout attachement en attendant le *nirvâna* ultime qui sera la libération d'une renaissance après la mort. On aurait donc tort de considérer le bouddhisme comme un pessimisme ou comme un processus purement négatif sans expérience simultanée d'une illumination. Aux yeux de certains représentants de

notre modernité occidentale. cette voie de sagesse peut apparaître plus enviable qu'une existence sous le signe de la fatalité du péché et d'un pardon toujours renouvelé. Comme l'écrivait récemment René Rémond, "Le visage apaisé du Bouddha fascine plus que le visage crucifié de Jésus-Christ". Le bouddhisme sera peut-être la plus grande provocation religieuse pour l'homme du troisième millénaire. Il prétend ne faire appel qu'à l'énergie spirituelle dont l'homme dispose, *le désir de l'esprit* au sens spinoziste. mais alors qu'il rejette l'aide des divinités utilitaires du paganisme ou du Dieu Sauveur des monothéismes, il écarte tout autant le défi prométhéen d'un athéisme à la manière de l'Occident.

Un salut comme art de vivre au quotidien

Même chez de nombreux chrétiens, le salut n'est plus vécu comme l'attente d'une vie éternelle ou d'une résurrection après la mort. On a par ailleurs démystifié les messianismes séculiers et leurs utopies quant a des lendemains qui chantent. Beaucoup sont à la recherche d'une sagesse ou d'un art de vivre qui aide à assumer sa vie la plus ordinaire au quotidien. Le salut offert par les religions monothéistes n'a pas seulement une dimension théologale mais une dimension eschatologique. Dans des religions messianiques comme le judaïsme et le christianisme. la vie du croyant est sous le signe d'une tension entre le "déjà là" et le "pas encore" d'un Royaume de Dieu à venir. Et même dans l'islam qui n'est pas directement un messianisme. la vie droite de l'homme juste trouvera sa rétribution dans un paradis au-delà de la mort. Dans les religions de l'Orient que l'on désigne volontiers comme des religions a immanence pour les distinguer des religions théistes ou religions à transcendance. on retrouve aussi avec des nuances diverses une tension entre un salut intra-mondain et un salut extra-mondain. Mais au-delà des offres de salut des religions prophétiques d'inspiration biblique et des religions mystiques du continent indien. il faut être très attentif à la séduction permanente du *sapientiel* chinois. Il pourrait être en consonance avec l'attente secrète de l'homme de notre modernité en quête d'un certain art de vivre. Cette sagesse-là en effet dépasse la sphère uniquement morale de l'existence et n'est pas pour autant explicitement religieuse.

On sait que la constellation religieuse complexe de la Chine comprend à la fois le confucianisme. le taoïsme et le bouddhisme qui a engendré un néoconfucianisme et une réinterprétation du taoïsme. Sans

m'attacher à toutes les nuances et distinctions qu'une étude rigoureuse devrait prendre en compte, je cherche seulement à restituer un certain type de sagesse qui représente une voie de salut toujours actuelle.

La voie de salut par excellence selon la Chine, c'est la sagesse, c'est-à-dire la recherche de la voie droite et de la bonté *(ren)*. Même si le soi humain n'est pas une illusion comme dans le bouddhisme, cette voie n'est pas purement humaniste dans un sens athée. Elle participe en effet à la raison du ciel. Comme dans l'hindouisme où le *Brahman* dans l'univers n'est pas différent de *l'Atman* dans le fond du cœur, la loi du ciel n'est pas différente de la loi morale inscrite au cœur de tout être humain. “Le ciel et l'homme ne font qu'un”. C'est le service des hommes qui est la meilleure parabole du service du ciel. On a pu caractériser le salut chinois comme “l'insertion du microcosme dans le macrocosme” (Isabelle Robinet). Et le spécialiste Léon Vandermeersch a pu parler du sens *transphénoménal de l'existence* pour désigner la profondeur de la transcendance dans l'ordre des valeurs. Il cite par exemple ce commentaire de l'auteur Wang Yangming : “La raison pour laquelle l'homme supérieur (le saint) est capable de ne faire qu'un avec le Ciel, la terre et les dix mille êtres n'est pas dans son entendement mais dans la vertu d'humanité inscrite dans son cœur, laquelle fondamentalement est telle qu'il s'unit au Ciel, à la terre et aux dix mille êtres pour ne faire qu'un avec lui”.[2] Dans l'ordre de l'agir humain, le fameux *Tao* ou la Voie relève moins de la mystique et de l'ascèse que de la sagesse, c'est-à-dire la voie de l'humain authentique.

Ce qui m'intrigue personnellement dans la sagesse chinoise et qui peut fasciner plusieurs de nos contemporains en quête de salut, c'est qu'elle témoigne d'un humanisme qui respecte le divin sans l'annexer. Disons qu'au-delà de la fracture entre le profane et le sacré, il y a un *existentiel* qui dépasse le registre de l'obligation morale, un art de vivre avec le souci de trouver la *justesse* de la pensée et de l'action en harmonie profonde avec l'ordre du ciel et du monde d'ici-bas. Et qui dit justesse dit aussi désappropriation ou distanciation en matière de vérité et d'engagement. La vraie sagesse du *Tao* est un non savoir, un non agir, un certain *laisser être*. On a pu même pu interpréter la sagesse chinoise en termes *d'indifférence* au sens où le vrai sage n'est

---

2. Cité par L. VANDERMEERSCH, "Le confucianisme" J. DELUMEAU, dir., dans *Le Fait religieux*, Paris, Fayard, 1993, p. 600.

jamais prisonnier de ses choix. Mais ce sage qui pourrait ressembler à l'"homme sans qualités" d'un roman célèbre n'est pas dépourvu d'exigence éthique. Le salut vécu au quotidien consiste à faire advenir l'homme dans sa vérité. C'est le fameux *ren* qui vise un humain authentique qui est fait d'altruisme et de bonté. Léon Vandermeersch parle d'un "méta-éthique" qui est tout à la fois l'autre de la religion et de la philosophie. En d'autres termes, le salut n'est-il pas à chercher dans une sorte d'*humanisme de la sainteté*. La question d'Albert Camus n'est-elle pas toujours actuelle pour beaucoup d'hommes et de femmes de bonne volonté : "comment être un saint sans Dieu ?".

Un salut personnel et solidaire

Comme je l'ai déjà suggéré, si le salut chrétien est souvent discrédité parmi nos contemporains c'est parce que le salut comme rédemption du péché et don d'une vie éternelle est compris dans un sens trop surnaturaliste et trop individualiste. Qu'est-ce qu'un salut dans l'au-delà qui ne se traduit pas par une libération dès maintenant *hic et nunc* et comment accepter un salut personnel qui ne change rien à la condition misérable de tant et tant d'hommes et de femmes ? On sait que ce qui nourrit l'indifférence religieuse aujourd'hui, surtout chez les jeunes, ce n'est pas le divertissement au sens pascalien mais au contraire un sens très aigu du contraste entre le programme idéal des religions et leur inefficacité pratique à soulager toutes les victimes des calamités naturelles ou de l'injustice criante de ceux qui détiennent le pouvoir. Mais je ne parle pas seulement de l'aspiration à un salut personnel et collectif. Je préfère l'idée d'un salut personnel et *solidaire* car il n'y a pas seulement la solidarité avec mes semblables, il y a la solidarité avec l'environnement et même tout le cosmos. Devant les menaces de chaos, le salut revêt de plus en plus une dimension cosmique. On ne sera donc pas surpris si là encore on constate une certaine fascination pour les sagesses de l'Orient. Mieux que dans l'Occident chrétien, elles ont su sauvegarder le sens de la non distinction *(l'advaïta)* entre l'âme et le corps, entre l'homme et l'ensemble du cosmos, entre le soi personnel et l'âme du monde. L'infiniment petit et l'infiniment grand, le corps humain et le corps du monde participent de la même énergie cosmique qu'il faut savoir capter.

Quant à un salut qui soit à la fois personnel et collectif, il serait paradoxal de méconnaître les immenses richesses du judaïsme et du

christianisme pour aller chercher son bien dans les religions anciennes de l'Asie. Mais il faut parfois dépasser certains clichés sur ces religions mystiques qui se passionneraient pour la quête intérieure de l'Absolu dans une superbe ignorance pour la condition historique des hommes. D'autant qu'il s'agit de religions vivantes qui connaissent des transformations et qui ne sont pas imperméables à la stimulation de l'idéal chrétien.

Nous avons déjà parlé de la voie bouddhiste comme école de détachement pour parvenir à l'extinction du désir. Mais sur ce long chemin d'ascèse mentale, le disciple n'a pas seulement le “refuge” du Bouddha et du *Dharma* (la Loi), il doit être aussi et impérativement agrégé à la communauté (le *Sangha*). Et on sait que dans le bouddhisme comme religion de salut universel, on ne doit jamais dissocier la sagesse de la *bienveillance-compassion (mettâ-karunâ).* Dans le bouddhisme comme dans l'hindouisme, il s'agit d'une compassion à l'égard de tous les êtres vivants dans un sens non anthropocentrique. Sous l'influence du Grand véhicule, le bouddhisme a évolué de plus en plus vers l'idée d'un salut inséparablement personnel et collectif. L'idéal du sage n'est plus seulement de parvenir seul au stade ultime de la délivrance, le nirvâna *sans reste*. Ayant déjà atteint le stade de *l'Éveil*, par pure compassion, le *bodhisattva* décide de demeurer sur terre pour aider tous ses frères en humanité à se libérer du cycle perpétuel des renaissances. Il faudrait évoquer aussi les religions chinoises où il n'y a jamais salut individuel sans insertion dans la lignée des générations. Dans le taoïsme en particulier, l'individu est ontologiquement lié à sa famille et il n'y a donc pas de salut indépendant de celui de ses ancêtres. Les fautes des ancêtres retombent sur leurs descendants. Mais à l'inverse, ces derniers peuvent concourir au salut de leurs ancêtres par des actes méritoires et des rites appropriés.

Mais c'est surtout dans le domaine de la solidarité avec l'ensemble des vivants et de tout le cosmos que les traditions religieuses de l'Orient déploient des virtualités originales dans la notion de salut. Il n'y a pas en effet de salut individuel en dehors d'une insertion organique dans la totalité de l'univers. Dans l'hindouisme en particulier, le salut intégral de l'homme consiste à fusionner dans son corps et dans son âme avec la force divine qui anime le monde. L'Inde a toujours été fascinée par les yogas et leurs exploits dans le renoncement le plus extrême. Mais on aurait tort de penser que la voie de salut offerte par l'hindouisme consiste essentiellement en un renoncement au monde.

L'idéal est de parvenir à la vraie liberté spirituelle tout en demeurant dans le monde. Celui qui connaît cette désappropriation intérieure peut être dans le monde sans lui appartenir. Il a atteint un état divin de plénitude cosmique.

Il n'y a pas lieu de revenir sur la dimension cosmique du salut tel qu'il est expérimenté par le sage chinois. L'homme est un véritable microcosme. Il n'y a pas de salut individuel qui ne soit en lien quasi métaphysique avec l'harmonie universelle du monde. Et tout le but de la recherche de la voie droite et de la bonté *(ren)* est de faire briller la vertu lumineuse qu'est la raison du ciel dans la trame quotidienne de l'existence humaine.

III

La prétention chrétienne au monopole exclusif dans l'ordre du salut

Face à cette brève évocation de la diversité et de la richesse des voies de salut proposées par les religions du monde, on ne peut faire semblant d'oublier la prétention du christianisme à détenir la seule voie de salut véritable, celle qui conduit tout être humain à la justification devant Dieu. Une telle prétention semble exorbitante et même insultante pour toux ceux qui sont les fidèles de bonne foi des grandes religions du monde. Quelle peut être la réponse d'une théologie chrétienne responsable ? Sans pouvoir envisager la question dans toute son ampleur, je répondrai en deux temps. D'une part, ce serait porter atteinte à la foi reçue des apôtres que de remettre en question l'universalité du salut en Jésus-Christ. Mais d'autre part, nous ne pouvons nous réclamer de l'universalité du salut en Jésus-Christ pour justifier un monopole exclusif du christianisme ou de l'Église dans l'ordre du salut.

Face à certaines dérives des nouvelles théologies des religions, la Déclaration *Dominus Jesus* de la Congrégation pour la Docrine de la foi en septembre 2000 a rappelé avec vigueur qu'il était impossible sous prétexte de favoriser le dialogue interreligieux de renoncer à l'unicité et à l'universalité salvifique du mystère du Christ. Certes, Dieu seul sauve. Mais c'est Jésus-Christ qui est la réalisation même du vouloir divin de salut de l'homme. En Jésus-Christ, il y a alliance éternelle et définitive de Dieu et de l'homme et révélation du dessein

éternel de Dieu de faire participer tous les hommes à la filiation divine de Jésus.

Il y a donc là une ligne rouge, un Rubicon, à ne pas franchir. Mais en même temps, en raison d'une crainte obsessionnelle du relativisme, la Déclaration signée par le cardinal Ratzinger a beaucoup de mal à concilier ce que les théologiens désignent comme un christocentrisme *constitutif* avec un pluralisme religieux *inclusif*, c'est-à-dire la reconnaissance de la valeur salutaire dont les autres religions peuvent être porteuses. En cela, elle manifeste un certain recul par rapport à l'encyclique *Redemptoris missio* de Jean-Paul II et au document *Dialogue et annonce* publié par le Conseil pontifical pour le Dialogue interreligieux. Il semble que la Déclaration réinterprète le *jugement positif* prononcé par le Concile sur les religions non chrétiennes en fonction d'un ecclésiocentrisme et d'un christianocentrisme qui relèvent d'une théologie préconciliaire.

Même si au long des siècles, l'Église a souvent revendiqué une universalité qui n'appartient qu'au Christ, nous devons nous garder d'identifier l'universalité du Christ et celle du christianisme comme religion historique. En fait, c'est le principe même de l'incarnation, c'est-à-dire la présence de l'Absolu de Dieu dans la particularité historique de Jésus de Nazareth qui nous conduit à ne pas absolutiser le christianisme. Ce dernier ne prétend donc pas totaliser ni même accomplir les vérités d'ordre religieux dont peuvent témoigner les autres traditions religieuses. Cette reconnaissance de sa particularité historique est pour le christianisme la condition même d'un réel dialogue avec les religions du monde. Les chrétiens dans l'Église ne sont les propriétaires ni de Dieu ni du salut. Ils sont seulement les témoins du Royaume de Dieu advenu en Jésus-Christ, tout en sachant que ce Royaume advient dans les cœurs et dans l'histoire bien au-delà des frontières de l'Église.

Sans porter atteinte à l'unicité de la médiation du Christ, il est donc possible de reconnaître les offres de salut dans les autres religions comme des signes ou des médiations de la volonté universelle de salut de Dieu qui embrasse toute l'histoire de l'humanité. Cette histoire en effet n'a jamais été privée de la présence du Verbe de Dieu et des dons de l'Esprit. Elle n'est pas seulement l'histoire de la quête tâtonnante de Dieu par l'homme, elle est aussi l'histoire de la recherche de l'homme par Dieu. Ainsi, depuis le dernier Concile, de nombreux théologiens sont

prêts à accorder une "valeur salutaire" aux autres religions, mais ils maintiennent, selon les termes mêmes de l'encyclique *Redemptoris missio*, que "celles-ci tirent leur sens et leur valeur uniquement de celle du Christ" (n° 5).

Il est clair que toutes les religions du monde sont pleines d'ambigüités. Certains de leurs éléments structurants peuvent être aussi bien des obstacles que des dispositions positives à la vérité du rapport religieux qui peut coïncider avec cette donation gratuite que nous appelons la grâce. Mais que ce soit dans leurs textes fondateurs, dans leurs symboles, dans leurs pratiques ascétiques et mystiques, dans leurs exigences éthiques, il est possible de discerner des germes de vérité, de bonté et même de sainteté qui sont comme des signes de la volonté universelle de salut de Dieu. S'il fallait proposer un critère de discernement, on serait tenté de désigner comme positif tout ce qui favorise le décentrement d'un *ego limité* au profit d'une ouverture à une Altérité transcendante en même temps qu'à l'altérité d'autrui. Toute expérience religieuse authentique a quelque chose de *pascal* au moins en ce sens qu'elle implique une certaine mort de soi. On ne peut s'empêcher de citer ici ce passage de la Constitution *Gaudium et spes* n° 22 : "Puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit-Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associés au mystère pascal".

Mais ce serait déjà ne plus respecter la part d'irréductible de chaque tradition religieuse que d'interpréter leurs valeurs positives comme des valeurs implicitement chrétiennes qui ne trouveraient leur accomplissement que dans le christianisme. Ce serait accorder à ce dernier une universalité englobante qu'il ne vérifie pas. Il est préférable, en vertu du dessein créateur et sauveur de Dieu, de parler de valeurs *christiques* qui seront récapitulées au dernier jour dans le mystère du Christ. C'est pourquoi, il est sans doute abusif de parler d'une sorte de complémentarité entre les différentes voies de salut. Le mystère de leur différence demeure entier. Mais un des buts du dialogue interreligieux est de réinterpréter le salut chrétien en fonction d'une meilleure connaissance des autres offres de salut. Cela peut nous aider à mieux déployer certaines virtualités du salut chrétien au-delà de ses expressions historiques les plus traditionnelles.

IV

Pour une meilleure compréhension du salut chrétien

Nous l'avons déjà suggéré, le dialogue interreligieux doit viser à une meilleure compréhension de la croyance de son interlocuteur dans le respect de sa différence propre mais aussi dans la fidélité à sa propre identité. Au-delà du dialogue, cela conduit à une certaine transformation de la vision que chacun peut avoir de lui-même. Pour reprendre une expression de David Tracy, il faut faire peuve de cette *imagination analogique* qui nous permet de déceler certaines équivalences au sein même de différences insurmontables. Il s'agit donc d'épouser la compréhension que l'autre a de sa propre vérité et d'accepter d'être soi-même déplacé dans l'intelligence de la vérité particulière dont on est le témoin. Je suis enclin à penser que la théologie des religions de demain ne pourra se contenter d'être une théologie qui, à la lumière de la révélation chrétienne, apprécie à la fois les mérites et les manques respectifs des autres traditions religieuses. Elle tendra de plus en plus à devenir une théologie *dialogique* ou encore une théologie *inter-religieuse*. Il conviendrait de le montrer à propos de cette notion transreligieuse qu'est le salut. Je n'ai plus l'espace pour le tenter sérieusement ici. Mais je voudrais au moins suggérer comment les offres de salut des autres religions peuvent enrichir notre compréhension chrétienne du salut. Je me contente d'évoquer trois pistes de recherche.

Le salut comme donation gratuite

Même s'il est vrai que Dieu ne sauve pas l'homme sans lui, la théologie est de plus en plus soucieuse, au-delà des vieilles querelles entre catholiques et protestantes, d'insister sur le salut comme justification gratuite au-delà des mérites de l'homme. Mais selon notre manière habituelle de penser, nous risquons toujours d'en rester à une conception utilitariste du salut : Dieu lui-même ou le Christ sont des "moyens de salut" dont l'homme dispose. Le dépaysement complet que procure une fréquentation des sagesses de l'Orient nous invite à dépasser les pièges d'une pensée encore substantialiste de Dieu et du soi ainsi que d'une représentation anthropomorphique de leur extériorité. Contrairement à une vision trop simpliste du bouddhisme, ce dernier ne prône pas une auto-suffisance de l'homme en quête de salut. *L'Éveil* ou la béatitude suprême n'est jamais *causé* par l'accumulation des efforts

ascétiques qui le précèdent : il fait irruption comme un don gratuit. Et les deux pôles négatif et positif du salut coïncident : il est à la fois délivrance et illumination.

En régime chrétien, je crois que nous sommes invités à dépasser la fonction utilitaire d'un Dieu tout-puissant qui libère du péché et de la mort. Selon le mot du théologien Jüngel, "Seul l'amour est tout-puissant. Il faut donc voir dans la Seigneurie de Dieu le régime de sa miséricorde et en conséquence, dans le droit de Dieu celui de sa grâce". Il faut faire appel à Dieu au-delà de l'utile et de l'inutile. Le salut de Dieu demeure misérable s'il est encore inscrit dans le registre de l'utile. Le salut que l'homme moderne attend, c'est Dieu lui-même mais vécu tout à la fois comme gratuit et plus que nécessaire. La métaphore néo-testamentaire la plus appropriée pour évoquer cette expérience du salut, c'est celle de "nouvelle naissance" ou de "nouvelle créature". Ce que j'essaie de faire pressentir ici, je le trouve parfaitement exprimé dans un texte récent de Maurice Bellet :

« Car ce que nous dit l'homme devenu tout entier parole de vie, c'est que l'homme n'est pas né pour la mort, mais pour la vie. C'est nier "l'évidence" ; c'est nous mener, tremblants au bord de l'impossible.

Mais c'est donner à la vie humaine un autre goût, c'est inaugurer cette seconde naissance de l'humanité qui trangresse la loi du monde : l'homme n'est plus centre de l'univers, il est beaucoup plus, il est l'Éveil lui-même ; il ne le sait pas d'un savoir (comme s'il pouvait disserter sur un au-delà du monde), car le souffle qui l'habite, le vent qui le porte, il ne sait ni d'où il vient ni où il va.[3] *»*

Un salut comme guérison intégrale de l'homme

Le salut chrétien est compris à bon droit comme rédemption du péché, réconciliation avec Dieu et don de la vie éternelle. Contrairement aux cosmogonies païennes et aux gnoses qui spéculent sur la chute originelle de l'esprit dans la matière, la doctrine biblique de la création porte un jugement positif sur la condition humaine comme existence historique. Ce n'est pas un mal de n'être qu'une créature finie et la temporalité loin d'être un mal est le lieu même d'une rédemption possible. Nous avons pris conscience de la provocation bouddhiste

3. Maurice Bellet, "Christ à venir", dans *Études*, décembre 2000, p. 639.

qui ignore l'idée de péché originel comme de péché personnel et conçoit le salut comme une guérison de la finitude elle-même. Je pense que nous avons à retenir cette leçon-là pour corriger peut-être une conception du salut chrétien trop exclusivement polarisée sur le péché. Le salut chrétien est aussi une guérison du mal-être de cette condition paradoxale d'un esprit illimité à l'épreuve de la vulnérabilité de tout ce qui est chair. Certes, la mort corporelle n'est pas une conséquence du péché. Mais le salut en Jésus-Christ est *nouvelle création* et la résurrection n'est pas seulement la victoire remportée sur la mort au terme de la vie ; elle est aussi la victoire remportée sur toutes ces négativités de la condition humaine que sont les aliénations de la souffrance physique et morale, de l'ignorance, de l'angoisse de la culpabilité, de la solitude et du vieillissement. En un mot, il s'agit aussi d'un salut au sens biblique, c'est-à-dire d'une "sanation", ou encore de la réussite du projet créateur de Dieu sur l'homme. Et ce que nous disons à propos des êtres humains, il faut l'étendre à la création toute entière qui est encore soumise à la vanité. Ce serait ici le lieu d'insister sur la dimension cosmique du salut et sur le devoir de justice écologique dont l'homme est investi en tant qu'intendant de Dieu à l'égard d'une création dont nous connaissons de mieux en mieux la vulnérabilité. Ainsi, le salut intégral, c'est non seulement la réconciliation du pécheur avec Dieu, mais la réconciliation de la créature avec elle-même comme avec l'ensemble de la création.

J'ai cru pouvoir évoquer la sagesse chinoise comme un art de vivre au quotidien, un certain *humanisme de la sainteté*. Il me semble qu'une meilleure exploration de cette offre de salut pourrait nous aider à expliciter certaines virtualités de l'existence chrétienne qui tente justement de dépasser l'aliénation du religieux par rapport à l'humain authentique ou encore une distinction ruineuse entre la sphère du sacré et du profane.[4] Dans une perspective encore utilitariste, la polarisation sur ce que nous appelons justement des "moyens de salut", ceux de la Parole et des sacrements dont l'Église détient le monopole, peut entraîner une méconnaissance de ces lieux de sanctification et de salut que constituent les situations fondamentales de l'existence humaine vécue en profondeur. Et par ailleurs, face à la multiplication

---

4. J'ai tenté ailleurs de faire un rapprochement entre la voie du Tao et la voie selon l'Évangile : cf. "Le thème de la sagesse comme lieu de rencontre entre le christianisme et la religion chinoise", dans *Chemins de dialogue* n° 10, 1997, p. 65-84.

des besoins et de l'impérialisme de la consommation, expérimenter le salut comme un art de vivre au quotidien, c'est faire l'apprentissage de la démaîtrise, de la retenue, du non avoir. Loin d'être mortifère, le renoncement chrétien doit être au service d'une libération. Il serait en tout cas paradoxal qu'il soit moins libérateur que le détachement du sage de la Chine ancienne.

Le salut comme solidarité entre Dieu et l'homme

On sait le retournement qu'a connu la notion de justification au cours des siècles. Au XVI[e] siècle, Luther a conféré une intensité dramatique à la question : Comment être juste devant Dieu ? c'est-à-dire : comment faire mon salut moi qui suis pécheur ? Aujourd'hui, la question spontanée de beaucoup de nos contemporains serait plutôt : comment justifier Dieu devant la présence lancinante de l'excès du mal dans le monde ? Cela ne va pas sans entraîner un certain déplacement de notre théologie du salut chrétien. Elle sera moins une théologie de la rédemption du péché de l'homme qu'une théologie de la solidarité de Dieu dans la croix du Christ avec la souffrance des hommes. Jésus n'est pas seulement mort pour expier nos péchés mais pour manifester l'excès de l'amour de Dieu en réponse à l'excès du mal. On peut évidemment ici évoquer l'exemple de la compassion bouddhiste ou le pouvoir étonnant de la non violence hindoue pour remporter la victoire sur la violence des hommes. Mais il est préférable de faire appel aux sources bibliques de la notion de salut. Même s'il y aura toujours un désaccord fondamental sur l'identité du serviteur souffrant, je pense que nous pouvons enrichir notre compréhension du salut chrétien à partir de ce qui nous est confié dans la tradition juive.

Il faut en effet se souvenir que le salut pour le judaïsme doit toujours avoir sa traduction visible dans les chemins de l'histoire. Comme l'écrit Gershom Scholem dans son livre sur le messianisme juif : "Le judaïsme a toujours et partout regardé la rédemption comme un événement public devant se produire sur la scène de l'histoire et au cœur de la communauté juive. À l'opposé, le christianisme regarde la rédemption comme un événement arrivant dans un domaine spirituel et invisible, comme un événement qui se joue dans l'âme, bref dans l'univers personnel de l'individu, et qui l'appelle à une transformation intérieure sans que cela modifie le cours de l'histoire" (p. 23). Certes, le salut chrétien ne s'épuise pas dans son utilité pour le monde. Mais

ce fut le mérite de la théologie au XXe siècle, surtout grâce aux théologies de la libération, de redécouvrir que l'Église, dans la fidélité au messianisme de Jésus, a une responsabilité historique quant à la libération intégrale de l'homme dès cette terre.

L'homme contemporain a conscience du caractère dérisoire d'un salut individuel qui ne prendrait pas en compte le tragique de l'histoire humaine. Plutôt qu'à un Dieu tout-puissant qui conduirait victorieusement l'histoire à son terme, il est renvoyé à un Dieu faible et souffrant, un Dieu qui se laisse découvrir dans les marges de l'histoire, là où la passion des hommes s'identifie avec la passion de Dieu. Un salut solidaire, c'est aussi celui de la solidarité de l'homme avec Dieu dans son combat contre les forces du mal. Au lieu d'appeler toujours Dieu à l'aide quand les choses vont trop mal, il s'agirait de penser à aider Dieu. Ce fut l'intuition fulgurante d'Etty Hillesum dans une situation de détresse extrême : "Je vais t'aider, mon Dieu, à ne pas t'éteindre en moi, mais je ne puis rien garantir d'avance. Une chose cependant m'apparaît de plus en plus claire : ce n'est pas toi qui peux nous aider, c'est nous qui pouvons t'aider, et ce faisant, nous nous aidons nous-mêmes. C'est tout ce que qu'il nous est possible de sauver en cette époque, et c'est aussi la seule chose qui compte : un peu de toi en nous".[5]

Claude GEFFRÉ, *o.p.*

5. *Une vie bouleversée*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, p. 166.

Et si Dieu cesse de m'aider, ce sera à moi d'aider Dieu

Samedi 11 juillet 1942 – *On ne peut parler des choses ultimes, des choses les plus graves de cette vie que lorsque les mots jaillissent de vous aussi simplement et naturellement que l'eau d'une source. Et si Dieu cesse de m'aider, ce sera à moi d'aider Dieu. Peu à peu toute la surface de la terre ne sera plus qu'un immense camp et personne ou presque ne pourra demeurer en dehors. (...) Je ne me fais pas beaucoup d'illusions sur la réalité de la situation et je renonce même à prétendre aider les autres, je prendrai pour principe d'"aider Dieu" autant que possible et si j'y réussis, eh bien je serai là pour les autres aussi. Mais n'entretenons pas d'illusions héroïques sur ce point.*

Dimanche 12 juillet 1942 – *(...) Prière du dimanche matin. Ce sont des temps d'effroi, mon Dieu. Cette nuit pour la première fois, je suis restée éveillée dans le noir, les yeux brûlants, des images de souffrance humaine défilant sans arrêt devant moi. Je vais te promettre une chose, mon Dieu, oh, une broutille : je me garderai de suspendre au jour présent, comme autant de poids, les angoisses que m'inspire l'avenir ; mais cela demande un certain entraînement. Pour l'instant, à chaque jour suffit sa peine. Je vais t'aider, mon Dieu, à ne pas t'éteindre en moi, mais je ne puis rien garantir d'avance. Une chose cependant m'apparaît de plus en plus claire : ce n'est pas toi qui peux nous aider, mais nous qui pouvons t'aider – et ce faisant nous nous aidons nous-mêmes. C'est tout ce qu'il nous est possible de sauver en cette époque et c'est aussi la seule chose qui compte : un peu de toi en nous, mon Dieu. Peut-être pourrons-nous aussi contribuer à te mettre au jour dans les cœurs martyrisés des autres. Oui, mon Dieu, tu sembles assez peu capable de modifier une situation finalement indissociable de cette vie. Je ne t'en demande pas compte, c'est à toi au contraire de nous appeler à rendre des comptes, un jour. Il m'apparaît de*

plus en plus clairement à chaque pulsation de mon cœur que tu ne peux pas nous aider, mais que c'est à nous de t'aider et de défendre jusqu'au bout la demeure qui t'abrite en nous. Il y a des gens – le croirait-on ? – qui au dernier moment tâchent de mettre en lieu sûr des aspirateurs, des fourchettes et des cuillers en argent, au lieu de te protéger toi, mon Dieu. Et il y a des gens qui cherchent à protéger leur propre corps, qui pourtant n'est plus que le réceptacle de mille angoisses et de mille haines. Ils disent : "moi, je ne tomberai pas sous leurs griffes !" Ils oublient qu'on est jamais sous les griffes de personne tant qu'on est dans tes bras. Cette conversation avec toi, mon Dieu, commence à me redonner un peu de calme. J'en aurai beaucoup d'autres avec toi dans un avenir proche, t'empêchant ainsi de me fuir. Tu connaîtras sans doute aussi des moments de disette en moi, mon Dieu, où ma confiance ne te nourrira plus aussi richement, mais crois-moi, je continuerai à œuvrer pour toi, je te resterai fidèle et ne te chasserai pas de mon enclos.

Je ne manque pas de force pour affronter la grande souffrance, la souffrance héroïque, mon Dieu, je crains plutôt les milles petits soucis quotidiens qui vous assaillent parfois comme une vermine mordante. Enfin, je me gratte désespérément et me dis chaque jour : encore une journée sans problèmes, les murs protecteurs d'une maison accueillante glissent autour de tes épaules comme un vêtement familier, longtemps porté ; ton couvert est mis pour aujourd'hui et les draps blancs et les couvertures douillettes de ton lit t'attendent pour une nuit de plus, tu n'as donc aucune excuse à gaspiller le moindre atome d'énergie à ces petits soucis matériels. Utilise à bon escient chaque minute de ce jour, fais-en une journée fructueuse, une forte pierre dans les fondations où s'appuieront les jours de misère et d'angoisse qui nous attendent. Derrière la maison, la pluie et la tempête des derniers jours ont ravagé le jasmin, ses fleurs blanches flottent éparpillées dans les flaques noires sur le toit plat du garage. Mais quelque part en moi ce jasmin continue à fleurir, aussi exubérant, aussi tendre que par le passé. Et il répand ses effluves autour de ta demeure, mon Dieu. Tu vois comme je prends soin de toi. Je ne t'offre pas seulement mes larmes et mes tristes pressentiments, en ce dimanche matin

venteux et grisâtre, je t'apporte même un jasmin odorant. Et je t'offrirai toutes les fleurs rencontrées sur mon chemin, et elles sont légion, crois-moi. Je veux rendre ton séjour le plus agréable possible. Et pour prendre un exemple au hasard : enfermée dans une étroite cellule et voyant un nuage passer au-delà de mes barreaux, je t'apporterais ce nuage, mon Dieu, si du moins j'en avais la force. Je ne puis rien garantir d'avance, mais les intentions sont les meilleures du monde, tu le vois.

Etty HILLESUM
Une vie bouleversée (Journal 1941-1943)
(Editions du Seuil, 1995)

Etty est morte à Auschwitz le 30 novembre 1943, à quelques semaines de ses 30 ans.

Paul VALADIER

Tragique de la liberté chrétienne

Il est difficile de contester que dans la tradition théologique l'inclination à utiliser le concept de tragique s'est révélée forte pour penser le salut offert en Jésus-Christ, ou du moins son présupposé anthropologique : la situation de l'homme hors de ce salut. Si l'homme doit être sauvé, ne faut-il pas admettre que sa condition est frappée de contradictions qui ont à voir avec le tragique ? Or cette approche pose nombre de problèmes : le concept de tragique, emprunté aux Grecs, peut-il trouver droit de cité dans le christianisme ? ne risque-t-il pas d'entraîner à une dramatisation du salut, donc à faire violence à l'essentiel du message évangélique ainsi qu'à caricaturer la situation réelle de l'homme pour la faire entrer dans des cadres *a priori* ? et cependant ce concept ne dit-il pas quelque chose de vrai de l'expérience chrétienne qui mérite d'être retenu contre tous les affadissements d'une présentation trop huilée ?

I

Tragique de l'existence chrétienne

Nul ne songe en réalité à confondre le tragique qui pourrait caractériser l'existence chrétienne avec le tragique grec, tel qu'il est illustré par le théâtre des plus grands, Eschyle, Euripide, Sophocle, genre

littéraire lui-même complexe et difficilement réductible à une définition simple. Car si par tragique au sens des Grecs, on entend l'idée d'un égarement de la volonté humaine aveuglée par les dieux, volonté qui fait son malheur infailliblement et comme malgré elle, il va de soi qu'aucun chrétien n'admettra une telle définition pour caractériser son existence en Jésus-Christ. Bien mieux, il revendiquera son christianisme comme une religion de l'anti-destin ; car il ne confesse pas une divinité aveugle ou dominée par les passions et la violence, mais au contraire il se confie en un Dieu Père dont le dessein, déclaré et explicite en une Parole de révélation, n'est pas de condamnation, mais de salut et de liberté.

Ce contresens écarté, il n'en reste pas moins qu'on constate des tendances fortes dans la théologie chrétienne à penser le salut en des termes de tensions, de paradoxes, voire de contradictions qui légitimeraient de parler malgré tout de tragique chrétien. On dira par exemple que le Dieu révélé reste un Dieu caché, dont le dessein global est sans doute connu, mais non point en ce qui concerne le sort de chaque individu ; ce Dieu caché peut prédestiner les uns au salut, et les autres à la perdition, sur le fond d'un dessein présupposé généreux pour tous ; et par là personne ne peut se prévaloir d'un salut qui reste le secret de Dieu ; du coup la destinée humaine se vit dans un relatif aveuglement ou une incertitude forte concernant son sort ultime. Même si aujourd'hui, les théologiens calvinistes se font discrets sur la prédestination, il est difficile de nier à quel point cette référence a pesé dans la postérité protestante et au-delà (par exemple dans le jansénisme français) et combien aussi elle peut se prévaloir de racines attestées dans la tradition, y compris dans la Bible.

Très cohérente avec cette affirmation, une certaine idée du péché originel débouchant sur le concept de nature déchue ou corrompue en découle. La désobéissance adamique est telle en effet que non seulement l'humanité a perdu la vision de Dieu et le bonheur édénique, mais qu'elle devient obscure à elle-même. Nul mieux que Pascal n'a trouvé les formules frappantes pour exprimer cette idée. Ainsi dans la *Pensée* 131[1], expose-t-il cette "chose étonnante que le mystère le plus éloigné de notre connaissance qui est celui de la transmission du péché soit une chose sans laquelle nous ne pouvons avoir aucune connaissance de nous-

1. In *Œuvres complètes*. Éditions du Seuil, 1963. Numérotation Lafuma pour cette Pensée et la suivante.

mêmes”. Or “sans ce mystère le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes”. “D’où il apparaît que Dieu voulant nous rendre la difficulté de notre être inintelligible à nous-mêmes en a caché le nœud si haut ou pour mieux dire si bas que nous étions bien incapables d’y arriver. De sorte que ce n’est pas par les superbes agitations de notre raison mais par la simple soumission de la raison que nous pouvons véritablement nous connaître”.

Tout est dit dans ce texte qui illustre le tragique de ce qu’il faut bien appeler la destinée humaine et chrétienne : l’homme incompréhensible à lui-même, “déchu de l’état de création ou de grâce”, “rendu semblable aux bêtes” ne peut en aucune façon être assuré de son salut et doit se soumettre à la totale déprise de soi pour s’offrir à la grâce souveraine et entièrement libre de ses choix. Là encore aucune assurance ne peut être établie à l’égard de son propre salut. En effet “la foi chrétienne ne va presque qu’à établir ces deux choses : la corruption de la nature, et la rédemption de Jésus-Christ” (*Pensée* 427). La seule sagesse cohérente avec cette incertitude bénéfique pour attiser la crainte de la perdition et favoriser le désir du salut, consiste à s’humilier et à s’abaisser, à lutter contre les passions de “la bête”, non pour s’assurer de quelque mérite ou tirer quelque vanité de ses vertus, mais pour trouver la vérité de la condition humaine devant Dieu.

La grandeur d’une telle théologie, et son aptitude à fournir une clé de lecture pour l’existence chrétienne, ne doit pas cacher ce qu’elle a de problématique au regard d’une juste intelligence du salut. Car cette théologie a en quelque sorte besoin de l’abaissement de l’homme pour honorer le salut en Jésus-Christ, comme si Dieu était d’autant plus tout-puissant et “gracieux” qu’il rabaissait sa créature et l’humiliait pour pouvoir la sauver, comme si également l’homme devait se renier dans son humanité pour être “surélevé” à la grâce . Un tel Dieu, dont on affirme pourtant la souveraineté et l’absolue transcendance, n’est-il pas bien humain, ne pouvant affirmer son identité qu’en rabaissant ou en humiliant ? Comment admettre un Dieu qui s’ingénie à rendre l’homme incompréhensible à lui-même et qui, selon le mot de Pascal, cache la clé de l’énigme pour qu’elle soit inaccessible ? À accueillir l’idée d’un tel Dieu est-il sûr qu’on respecte réellement la générosité du Père du Bien-Aimé qui ne considère pas ses fils/filles comme des esclaves, ou des créatures à tromper ou à maintenir loin de leur vérité, mais vraiment comme des bien-aimés de toujours, ou dont le Logos ne consiste pas à brouiller les pistes, à égarer l’intelligence humaine,

mais à leur révéler dans des paroles à hauteur d'homme la grandeur de son dessein ?

Il faudrait sans doute creuser plus avant les présupposés de cette conception tragique de l'existence chrétienne. En particulier on est en droit de se demander si l'idée de prédestination divine ne reconduit pas subtilement une sorte de nécessitarisme assez proche au total de la vision des tragiques grecs. Au fond l'homme, n'étant sûr de rien, doit vivre les contradictions de la vie dans la soumission aveugle à la divinité, la décision ultime concernant son salut lui échappant totalement et même ne devant pas, ne pouvant pas être percée sous peine de tomber sous l'accusation de prométhéisme ou de superbe dans la foi, donc de péché. Ici derechef on doit se demander si une conception si 'haute' de Dieu, selon les intentions de ses partisans, ne réintroduit pas dans le christianisme une vision assez païenne (celle des tragiques pour être plus précis) de Dieu et de l'homme…

II

Contre un christianisme bien tempéré

On voit bien toutefois les raisons de cette vision des choses. Elle réagit le plus souvent contre un christianisme trop "bourgeois", accommodant, tranquillisant, et finalement confortable d'où tout "sel" et toute vigueur paradoxale ont été évacués. Ce christianisme de "boutiquiers gras" pour parler comme Saint-Exupéry est une religion de tièdes d'où les arêtes vives ont été extirpées. Et donc devant ces accommodements qu'on peut appeler tout à tour pélagiens ou, comme on vient de dire, bourgeois, on cherche à retrouver la force des paradoxes insurmontables et irréconciliables, la passion d'un christianisme tragique, comme un Mounier en appelait le retour après trop de complaisances ou de compromissions sociales, politiques, culturelles et religieuses. Un christianisme trop humain perd de sa force en présentant alors un salut à portée de main, comme si la béatitude était au bout des efforts humains, et à cet égard on comprend que la grandiose vision thomiste qui, dans la *Somme théologique*, fait de la béatitude promise le terme du mouvement par lequel l'homme assume son humanité ait pu, certes à tort, être interprétée dans cette perspective, ou faciliter une telle vision attiédie du christianisme.

Il est d'ailleurs peu contestable que si la vision tragique évoquée ci-dessus a pu donner prise à de vigoureuses attaques et a certainement nui à la crédibilité d'une religion qui aurait besoin d'un homme à genoux pour s'imposer, la vision accommodante n'a pas suscité moins de critiques. Elle accrédite d'abord le préjugé largement partagé selon lequel la foi est une assurance tous risques, en particulier sur l'Au-delà, le croyant un homme de certitudes inébranlables qui n'a qu'à se laisser guider par les dogmes ou les consignes de son Église, la vie un océan de tranquillité, puisque même la mort ne serait qu'un passage au-delà duquel un Dieu bienveillant accueille à bras ouverts. Vision largement imaginaire du croyant, certes. Mais elle peut trouver des expressions plus élaborées, tant chez un Freud pour qui l'illusion religieuse s'apparente au rêve infantile d'un comblement de toutes les attentes, que chez un Nietzsche pour qui la croyance en "un ordre universel des choses", installe le croyant dans une paix digne d'un être fatigué, épuisé, sans force vitale ni possibilité d'affronter les contradictions de la vie. Si chacun de nos cheveux est compté, à quoi bon s'inquiéter en quoi que ce soit ? À l'évidence, le tragique n'a guère de place ici.

III

Un tragique dans l'existence

Le choix serait-il alors entre un christianisme de la contradiction où la réalité humaine est en quelque sorte exténuée sous la toute-puissance d'un salut gracieux (arbitraire en fait) et un christianisme accommodé où le salut perd toute consistance tant il est dilué en un humanisme satisfait ? Ces deux options plus apparentées entre elles qu'il ne semble, obligent à penser la tension constitutive du christianisme sans la casser au profit d'un extrémisme nocif à la vérité chrétienne et sans la supprimer en un humanisme insipide.

Comme toujours en régime chrétien, l'essentiel tient dans un certain type de rapport de Dieu et de l'homme, dans le "jamais l'un sans l'autre" constitutif de la foi évangélique. Ni Dieu n'est grand quand il abaisse sa créature ou l'humilie, ni l'homme n'est vraiment digne fils de Dieu quand il désespère de lui-même et se fabrique un Dieu de colère, simple vis-à-vis ou miroir de sa propre impuissance ou de sa culpabilité. La Toute-Puissance de Dieu consiste à pouvoir s'identifier au plus petit et au plus pauvre, comme la grandeur de l'homme tient dans la

possibilité de l'écoute et de la réponse à une Parole à lui adressée . Et le salut ne peut pas être non plus ni dans un rabaissement systématique de l'homme, ni dans l'épanouissement immanent des virtualités humaines. Sans doute est-ce là le véritable paradoxe, et si l'on veut, le tragique de l'existence chrétienne : tout tient dans le "jamais l'un sans l'autre", dans l'impossibilité où l'on est, pour être fidèle à Jésus-Christ tel que le confesse la foi traditionnelle, de supprimer l'un des termes, ou de les hiérarchiser au détriment de l'un ou de l'autre.

Pour le comprendre, il faut sans doute préciser qu'en effet en perspective chrétienne, l'existence humaine n'est pas tragique en elle-même, c'est-à-dire fondée sur des contradictions insurmontables ou bâtie sur un destin indéchiffrable ; d'ailleurs le péché originel ne peut être entendu comme une sorte de chute dans la bestialité ou dans l'aveuglement d'une fatalité aveugle.

C'est donc à juste titre que Paul Ricoeur[2] affirme que "s'il y a un tragique chrétien..., ce n'est pas un 'pantragisme', un tragique de l'être, mais un tragique de l'existence ou plutôt dans l'existence, sur fond d'*imago Dei*". Tragique *dans* l'existence, et non *de* l'existence comme telle, car l'existence n'est pas damnée ou déchue, issue d'un fonds chaotique ou d'un néant sans visage vers lequel un péché originel la précipiterait à nouveau ; la référence à l'*imago Dei* suggère bien que, si déformée que soit l'image, elle reste image de Dieu et que la création de cette image est sans repentance. Elle n'est pas davantage une erreur ou une effusion divine qui aurait échappé au Créateur. Pour le chrétien ce n'est pas l'existence comme telle qui est coupable, pas plus que le fait d'exister.

Si l'on veut cependant parler d'un tragique chrétien, il faut plutôt le situer au cœur même de la liberté humaine. Ce tragique n'est pas que la liberté se prenne pour Dieu, slogan toujours répété qui ne correspond même pas à une lecture correcte des premières pages de la Genèse, mais plutôt au fait que l'homme renonce à lui-même, aliène sa liberté, ou en récuse les exigences, préfère donc la servitude volontaire, pour parler comme Étienne de la Boétie.[3] Par cette récusation, il est

2. *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie.* Éditions du Seuil, 1994, "Sur le tragique", 1953, p. 193.
3. Avec la célèbre Légende du Grand Inquisiteur, Dostoïevski a bien vu que l'essentiel tient dans ce renoncement de la liberté, ou plus précisément que les hommes, malgré tant d'affirmations contraires, n'aiment pas la liberté, ou qu'ils trouveront toujours de faux sauveurs.pour justifier ce renoncement.

infidèle au Créateur, non parce que son orgueil le narguerait, mais parce qu'il se montre en deçà des attentes du Père, infidèle à la puissance créatrice mise en lui, fasciné par le néant d'où il a été arraché, incapable de se tenir à hauteur de la Parole qui le convoque à exister et à exister en fils/fille libre. D'ailleurs l'histoire des hommes est bien plus marquée par ces renoncements à la liberté et à ses conséquences dramatiques que par l'insubordination orgueilleuse envers Dieu. Car ces renoncements se lisent déjà dans le refus de responsabilité et la violence faite au frère dès l'épisode de Caïn reniant la solidarité humaine élémentaire à travers le refus de la fraternité. Et avec saint Augustin on peut très légitimement faire de ce meurtre le principe fondamental de l'histoire des hommes (de la cité terrestre, selon ses termes), et donc de la négation par l'homme de sa liberté et de sa solidarité avec autrui. C'est justement du refus de la liberté, de la tentation de désespérer de soi et de sombrer dans la violence que le salut délivre l'homme.

Ici encore il faut s'entendre ; une liberté humaine ne se délivre pas de l'extérieur en 'appliquant' les fruits d'un sacrifice obtenus par un autre. Ou alors il faut cesser de parler de liberté. Pour une liberté tentée de se renier le salut ne peut venir que dans l'écoute d'un désir qui la suscite à se constituer. Or n'est-ce pas le propos essentiel de l'Alliance en Christ que l'homme se tienne enfin à hauteur de sa vocation humano-divine, telle qu'elle se manifeste en Jésus de Nazareth ? En lui n'est-il pas possible d'entendre le désir du Père que nous soyons à l'image du Fils, non des répétiteurs passifs et conformes, mais des êtres désirant répondre de manière unique et personnelle au désir de liberté du Père ? Faut-il souligner à quel point en une période de nihilisme où “la volonté manque” (Nietzsche), c'est-à-dire où la liberté réellement créatrice fait défaut faute de se vouloir en vérité, un tel message de salut a toute sa pertinence? La foi chrétienne propose-t-elle autre chose qu'une Parole visant à ce que la volonté défaite et tentée de se renier se reconstitue et réponde généreusement et actuellement, dans le présent de l'histoire, à la vocation unique qui est la sienne ? Si l'Évangile peut se ramener à l'injonction de Jésus au paralytique, “lève-toi, et marche”, n'est-ce pas le salut même à proposer à une humanité, moins prométhéenne qu'accablée d'une liberté qu'elle est toujours prête à renier pour le pire ?

Alors, et alors seulement, il est possible de parler d'un tragique chrétien. Il tient dans la possibilité inhérente à toute liberté de se renier elle-même, ou au refus d'entendre la parole par préférence de

sa propre servitude. Il tient aussi à ce que, dans l'écoute même de la Parole (donc dans l'ob-éissance), cette liberté sait qu'elle n'est jamais sûre de son propre désir de liberté, donc qu'elle a sans cesse besoin, non de s'effrayer d'un Dieu caché ou arbitraire dans ses prédestinations, mais de s'ouvrir au désir divin qui la sollicite, et qui le fait à travers les mille visages de frères et de sœurs. Par là une telle liberté a moins reçu une fois pour toutes un salut définitif, qu'elle n'a jour après jour à s'y disposer, comme d'une tâche éminemment humaine et créatrice. Jamais l'un sans l'autre, voilà le secret, mais il recèle aussi la possibilité de la rupture et en porte avec lui le tragique.

Paul VALADIER, *s.j.*

Bernard SESBOÜÉ

Métaphores et concepts : La multiplicité sémantique dans le langage du salut

Un fait est frappant dans l'Écriture, Ancien et Nouveau Testaments confondus. Le vocabulaire exprimant le salut de l'homme, c'est-à-dire ce qui constitue le centre autour duquel gravitent toutes les affirmations bibliques, la cellule mère de toute la révélation, ce que l'on retrouve au cœur du Credo de Nicée-Constantinople (381) – "pour nous les hommes et pour notre salut" –, emprunte un vocabulaire extrêmement varié. Il faut ajouter également que ce vocabulaire divers n'est pas, le plus souvent, celui de concepts. Il fonctionne plutôt par métaphores et par images. Chaque terme employé recèle en lui une mini-parabole du salut.

Achat, rachat et rédemption

Prenons d'abord un exemple qui s'impose, puisque le terme de *rédemption* est pratiquement devenu dans le vocabulaire chrétien un synonyme de *salut* : *l'achat* ou le *rachat*, la *rédemption* ou la *délivrance* de l'homme par Dieu est une métaphore qui compare le salut à un fait de société. Comme un méditerranéen ancien bien intentionné pouvait aller au marché aux esclaves, afin d'en acheter un ou plusieurs à leur

propriétaire dans le but de leur rendre leur liberté, de même le Christ est venu de Dieu pour nous délivrer de la servitude que l'adversaire, le mal et le péché faisaient peser sur nous. Dans les deux cas la "transaction", si l'on petit dire, est onéreuse. Le libérateur humain payait en argent le libérateur divin a payé de sa personne. En des sens différents, chacun y a mis le prix.

Il est clair que ce même vocabulaire employé pour les deux situations ne saurait prétendre donner une définition complète de la rédemption chrétienne. Elle en illustre seulement un aspect, dans un cadre culturel donné, afin de nous en faire comprendre quelque chose à l'aide d'une représentation concrète. D'une part, c'est une image, qui a un créneau de pertinence limité, comme toute image. On aurait donc le plus grand tort de faire fonctionner ce langage comme un concept susceptible de fonder toute une théologie de la rédemption. Si l'on agit ainsi – l'Écriture ne l'a jamais fait, mais la théologie s'y est risqué dans le passé –, on va se poser des questions insolubles, parce que la métaphore n'autorise pas à les poser. Par exemple, à qui la rançon dont parle l'Écriture a-t-elle été payée ? Au démon ? On tombe alors dans une mythologie grossière.[1] À Dieu ? Mais la réponse est encore plus inacceptable, car elle suppose un Dieu vengeur et violent, premier responsable de la souffrance et de la mort de son Fils. D'autre part, la métaphore de la libération de l'esclavage et de la rançon est loin de recouvrir la riche totalité du mystère chrétien concernant le salut qui dépasse à l'évidence cette représentation. Le terme de rédemption n'en est devenu en fait que l'indicatif.

Maladie et servitude

Élargissons notre horizon. Le vocabulaire biblique concernant le salut est sous-tendu, dès l'Ancien Testament, par deux situations humaines fondamentales qui jouent le rôle de références symboliques : la *maladie* et la *servitude*, l'une détresse de la nature, l'autre détresse de la liberté. La maladie, annonciatrice de la mort, contredit notre désir fondamental de vivre, de vivre "bien" (on parle aujourd'hui de la "qualité de vie"), c'est-à-dire "heureux", la réalisation de ce bonheur passant par l'expérience de l'amour, et de vivre "toujours" (vœu

1. Dans laquelle il faut dire que les Pères de l'Église qui se sont posés à tort cette question ne sont pas tombés.

d'éternité). Aussi la santé apparaît-elle au malade comme le salut par excellence (la langue italienne fait le lien entre *santé* et *salut*). Celui qui a été guéri d'une grave maladie appellera volontiers le médecin "son sauveur", tandis que ses amis diront : "Cette fois il est sauvé ; c'est une vraie résurrection !". Dans les évangiles, le verbe sauver (*sôzein*), qui revient souvent à propos des guérisons opérées par Jésus, exprime à la fois la guérison physique et une guérison plus radicale qui engage tout l'être, c'est-à-dire le salut de la personne humaine comme telle.

L'autre image est celle de la servitude, déjà évoquée ci-dessus, à propos de l'esclavage, mais qui correspond à d'autres situations : en particulier, il était d'usage, au terme d'une campagne militaire dans le Moyen Orient ancien, que le vainqueur emmène en esclavage les survivants de l'armée vaincue avec femmes et enfants, ou encore qu'un peuple immigré soit mis en servitude par le peuple chez lequel il veut s'installer. Telle fut la situation du peuple d'Israël, mis en servitude au pays d'Égypte. Sa libération, au premier chef politique, est comprise comme un événement de "salut" global du peuple et deviendra dans toute la tradition biblique le paradigme de l'Israël sauvé par son rédempteur (*goël*), élu et bénéficiaire de l'Alliance. Les chrétiens y liront la préfiguration du salut apporté par le Christ. Le passage de la mer rouge sera une figure du baptême.

Ces deux situations demeurent existentiellement objet d'expérience aujourd'hui. Quels que soient les progrès de la médecine, le problème de la maladie et de la santé se pose à tout homme. Nous avons aussi connu pendant le XX[e] siècle nombre de situations ou des hommes ont vécu prisonniers pendant une longue durée, sans parler de la nouvelle forme de servitude qu'est la prise d'otages. L'esclavage n'est d'ailleurs pas encore aboli sur la surface de la terre. J'ai passé une semaine sainte en compagnie des prisonniers de Clairvaux, soumis à une longue peine. J'ai compris combien l'espérance de leur libération, pour un jour encore lointain, était pour eux une expression du salut même de leur vie. Cette image est donc toujours capable de fonctionner.

Mais ces deux vocabulaires restent de l'ordre de la métaphore. On pourrait dire qu'ils fonctionnent comme des symboles réels. La santé est déjà un vrai salut, elle est même un élément du salut définitif, et pourtant elle renvoie à une transcendance absolue et distincte d'elle, la santé définitive que sera la résurrection. Quant à la libération de la

servitude, on sait combien cette métaphore politique a pu jouer au XXe siècle comme le symbole réel d'une humanisation définitive et donc transcendante.

Libération

L'Écriture connaît aussi ce langage de la libération, employé conjointement avec celui de la rédemption. Il est à regretter que la TOB ait traduit systématiquement les termes évangéliques grecs de la *rédemption* par le vocabulaire de la *libération*. Cette confusion ne permet plus au lecteur français de saisir l'originalité propre de ce langage, bien présent lui aussi et qui apporte plus qu'une nuance dans l'usage de la référence à la servitude.

La symbolique des deux termes est à la fois proche et distincte. Le vocabulaire de la rédemption insiste sur le côté négatif du salut, sur la situation antécédente de servitude ; celui de la libération sur le côté positif, celui de la liberté retrouvée. Dans la rédemption, le sujet "racheté" semble passif et objet d'une opération exercée à son sujet. Dans la libération, il est aussi le sujet actif de sa situation nouvelle, même si l'aide extérieure lui a été nécessaire.

Le vocabulaire de la libération est crédité pour nos générations d'un potentiel affectif fort : la France a connu la libération de l'occupation allemande en 1944. Cet événement politique, longtemps attendu et espéré, a été vécu avec des nuances messianiques. Il est resté une référence fondamentale d'un renouveau décisif de la vie publique française. Dans ce sillage un auteur intitulait une vie de Jésus *Le libérateur*. Depuis lors, nous avons vu la naissance de la "théologie de la libération" en Amérique latine. Ce terme mettait en lien l'aspiration de ces peuples à une libération politique et à la justice avec le salut chrétien comme visée eschatologique de toute libération. La première avait valeur symbolique pour évoquer la seconde, dont elle constituait une réalisation partielle, si tant est que le salut de l'humanité se joue dans et à travers les événements du monde sans jamais se confondre avec eux. Le terme de libération a été largement employé dans d'autres situations de la seconde moitié du XXe siècle.

Ces vocabulaires ont le mérite de nous rappeler que le salut chrétien ne peut s'exprimer que dans la double référence à son avant et à son après, c'est-à-dire dans sa double face négative et positive.

Suivant les vicissitudes culturelles de l'histoire, les mentalités chrétiennes ont mis successivement l'accent sur l'une ou sur une autre.

Car dans le salut dont nous sommes les bénéficiaires nous ne pouvons oublier la situation pécheresse de l'humanité. On dit souvent que le christianisme, avec ce rappel incessant, entretient une culpabilité qui devient morbide. En fait, le christianisme n'annonce pas à l'homme son péché, il lui annonce la libération de son péché, ce qui est tout autre chose. Il lui fait prendre conscience de son péché à la lumière de son salut. Ce qui est réellement morbide, c'est une culpabilité qui refuse de reconnaître la faute ou le péché pour ce qu'ils sont. La revanche de l'inconscient peut alors alimenter une culpabilité diffuse et fantasmatique qui, privée de son véritable objet, s'investit sur n'importe quoi.

Jugement, justice et justification

Nous n'en avons pas fini avec les images à référence négative. La Bible, et particulièrement saint Paul dans le Nouveau Testament, emploient avec faveur, mais de manière paradoxale, le registre judiciaire. L'analogie avec la justice humaine n'est heureusement que très imparfaite. Sans compter les nombreuses dérives historiques de cette justice vers l'injustice, nous savons que son rôle est souvent de condamner l'injuste, afin de rendre justice à celui qui est dans son bon droit. Or la justice divine ne condamne par l'injuste, elle le justifie au contraire pour peu que celui-ci accorde sa foi en Jésus, le “juste” par excellence. La justification est une déclaration de justice affirmée par Dieu en faveur de l'homme, en raison de la croix de Jésus-Christ, c'est-à-dire une reconnaissance bienveillante de l'homme par Dieu qui lui pardonne ses péchés.

On sait l'importance de ce langage pour les traditions luthérienne et réformée. La justification par la grâce moyennant la foi est à leurs yeux l'article qui fait tenir ou tomber l'Église. Le débat sur ce point fut vif et l'on ne peut que se réjouir en voyant que le dialogue œcuménique a pu rétablir un accord de fond entre les Églises divisées sur ce point capital de la foi chrétienne. Un long effort a abouti à la signature solennelle de la déclaration commune sur la doctrine de la justification, le 31 octobre 1999 à Augsbourg.

Avouons cependant que cet excellent document comporte un point aveugle. Il oublie l'*estrangement* de la mentalité chrétienne contemporaine – tant luthérienne que catholique d'ailleurs – à l'égard d'une telle expression. Le terme de justification ne dit plus rien aux chrétiens qui ne sont pas frottés de théologie technique[2]. Il est dommageable que le document n'ait pas essayé de traduire en termes de notre culture, ce qui faisait la préoccupation existentielle majeure des chrétiens du XVI[e] siècle. Heureusement, la présentation française de la déclaration propose une réflexion anthropologique qui constitue une excellente actualisation de l'idée de la justification. Au delà de toute référence juridique et judiciaire, nous avons tous besoin pour vivre d'être reconnus et justifiés par un minimum de proches, c'est-à-dire d'être jugés par eux avec bienveillance et amour. Ce besoin de reconnaissance est inscrit dans notre personne qui ne peut se réaliser sans le jeu d'un échange avec les autres personnes. Un existence qui ne se sentirait justifiée par rien ni par personne serait une existence infernale. Or cette justification de soi par les autres ne peut venir d'eux que gratuitement. Il s'agit là tout simplement d'être aimé pour soi-même et non pour son argent ou ses réussites. Or l'Évangile nous annonce cette bonne nouvelle que nous existons pour Dieu, que Lui nous regarde avec bienveillance par une grâce toute gratuite et que nous sommes “justifiés” à ses yeux de manière définitive et absolue, pour peu que nous l'acceptions.

Ainsi le vocabulaire de la justice nous oriente-t-il inévitablement sur celui de la grâce.

La grâce

On sait l'importance du terme de grâce dans le Nouveau Testament : il appartient au vocabulaire de la justification, puisque celle-ci a lieu par la grâce moyennant la foi. La grâce a souvent été présentée dans la théologie et même dans la pastorale sous un nombre d'étiquettes diverses : grâce actuelle et grâce habituelle (ou sanctifiante, celle qui met

---

2. Un exemple : en écrivant le livre *Croire*, j'ai consacré une section à l'étude du thème de la justification par la foi. Une lectrice de l'éditeur a insisté auprès de moi pour que je supprime cette section sur un terme dont elle estimait qu'il ne disait rien à personne. J'ai dû lui rappeler l'enjeu chrétien présent dans ce thème, le processus du dialogue luthéro-catholique alors en cours et l'actualité œcuménique de la justification.

en "état de grâce") – grâce suffisante et grâce efficace ; grâce élevante et grâce "sanante" (c'est-à-dire guérissante). Ces distinctions ne sont sans doute pas fausses, mais elles comportent le risque de chosifier la grâce comme divers objets de la même catégorie. Or la grâce n'est pas chose, mais relation entre des personnes. Ce terme évoque la bienveillance, la faveur, le don, le bienfait, l'indulgence parfois (on "fait grâce" à quelqu'un). Ces harmoniques communient dans une gratuité commune. On aime être dans les bonnes grâces de quelqu'un, mais on peut connaître la disgrâce et aussi rentrer en grâce. On parle parfois, au plan politique, d'"état de grâce", c'est-à-dire du temps d'un consensus plein d'espérance devant le nouveau gouvernant en place. On agit de bonne ou de mauvaise grâce. De même, le fiancé et la fiancée n'ont-ils pas trouvé grâce l'un devant l'autre ? Bref, la grâce est de l'ordre de la communication vivante entre les personnes, c'est-à-dire d'une communication de vie. Nul ne peut vivre sans être dans les bonnes grâces de quelqu'un.

La grâce de Dieu n'est rien d'autre que sa bienveillance amoureuse pour les hommes ; c'est l'attitude qui le pousse à se donner à nous pour faire notre bonheur ; c'est la bénédiction dont nous sommes l'objet de sa part ; c'est en définitive tout son dessein de création et de salut. Tel est le sens de l'hymne qui ouvre l'*Épître aux Éphésiens*, où nous retrouvons les mots de bénédiction, de bienveillance, de choix et d'élection, de prédestination, d'adoption filiale, de grâce et de gloire de Dieu. De même à l'Annonciation, Marie est célébrée par l'ange comme celle qui a "trouvé grâce auprès de Dieu" et qui pour cela est "comblée de grâce".

Pardon et réconciliation

La tension entre les côtés négatif et positif du salut a aussi donné lieu dans l'Écriture à un langage porteur d'une profonde expérience humaine, celui de la *réconciliation* et du *pardon*. Tout homme se trouve un jour confronté à la démarche de réconciliation et à l'exigence du pardon. Cette situation vaut aussi au plan politique des sociétés ou des États : la France et l'Allemagne ont vécu un processus de réconciliation depuis la deuxième guerre mondiale. La question du pardon est dans toutes les mémoires après la tragédie de la *Shoah*. Jusqu'où doit-on pardonner ? Mais aussi jusqu'où peut-on pardonner ?

"Tout vient de Dieu, dit saint Paul, qui nous a réconciliés avec Lui par le Christ" (2 Co 5,18). Cette réconciliation des hommes avec Dieu est inséparable de la réconciliation fraternelle, en raison même de la similitude des deux premiers commandements. C'est ainsi que le Christ a aussi réconcilié par sa croix le juif et le païen en leur annonçant la paix (Ep 2,14-17). Ce don est une exigence. C'est pourquoi nous ne pouvons apporter notre offrande sans nous être réconciliés avec notre frère (Mt 5,23-24) et nous devons demander le pardon de Dieu, en raison du pardon que nous accordons à nos frères (Mt 6,12). Aujourd'hui dans l'Église la réconciliation est un nouveau nom du salut.

Adoption filiale et divinisation

Mais il est d'autres langages du salut qui ne font en rien référence au péché. Le paradoxe chrétien nous dit en effet que, même si l'homme n'avait pas péché, il aurait eu quand même besoin de salut. Comment cela ? Parce qu'il est "orienté" vers Dieu par construction, pourrait-on dire, et que son "cœur est sans repos tant qu'il ne repose en Dieu", selon la célèbre expression d'Augustin[3]. Cependant, le don que Dieu nous fait de lui-même est au delà de nos prises. Nous ne pouvons que le recevoir dans la gratuité de son amour. Seul ce don est capable de donner à notre vie tout son accomplissement, c'est-à-dire de sauver notre existence. Voilà pourquoi notre création même nous met en besoin de salut. Il s'agit de notre *divinisation* – sans laquelle notre humanité ne pourrait réussir totalement –, c'est-à-dire de l'*autocommunication* que Dieu nous fait de lui-même, pour parler comme K. Rahner.

Ce salut est une communication de vie. Comment l'exprimer mieux que par la métaphore humaine de l'adoption ? Nous rencontrons ce vocabulaire très parlant chez Paul comme chez Jean. C'est une référence à une expérience humaine capitale, la plus apte sans doute à nous faire saisir ce qu'est la grâce. Pour des parents, adopter un enfant, c'est l'arracher à la détresse viscérale de la solitude et de l'abandon, c'est le recréer en se donnant à lui, c'est lui proposer une vie nouvelle, c'est vraiment le "sauver" en lui proposant un amour dans une priorité

3. *Confessions*, I,1,1.

qui renonce au départ à toute réciprocité. Il faudra bien sans doute un jour, pour que la greffe familiale prenne, que l'enfant l'accepte et la ratifie. Mais au départ, c'est unilatéral. Or c'est cette image que nous trouvons dans l'Écriture : nous sommes invités à nous adresser à Dieu en disant "Notre Père" (Mt 6,9) ou "Père" (Lc 11,2). Paul parle de Jésus comme le "premier-né d'une multitude de frères" (Rm 8,29). "Fils vous l'êtes bien : Dieu a envoyé dans, nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba, Père" (Ga 4,6-7 - cf. Rm 8,14-17). Car nous sommes passés du statut d'esclaves à celui de "fils adoptifs". Le vocabulaire johannique est à peine différent : "Voyez de quel grand amour le Père nous a fait don, que nous soyons appelés enfants de Dieu et nous le sommes ! [...] Mes bien-aimés, dès à présent nous sommes enfants de Dieu" (1 Jn 3,1-2).

Telle est la métaphore qui nous permet de comprendre l'affirmation plus conceptuelle selon laquelle nous devenons "en communion avec la nature divine" (2 P 1,4), c'est-à-dire capables de jouir des relations nouvelles que Dieu entend instaurer entre lui et nous, à travers une communication de connaissance et d'amour. Mais n'est-ce pas la métaphore qui donne sens et contenu concret à une expression qui sans elle resterait abstraite ?

Sacrifice et expiration

La Bible est toute pleine du terme de *sacrifice*. On sait la multiplicité des sacrifices de l'ancienne Loi, qui passaient par l'immolation sanglante des victimes animales. L'événement de la croix, central et décisif pour notre salut, mais lui aussi sanglant, est présenté comme un sacrifice. On dit de l'eucharistie qu'elle est la re-présentation du sacrifice de la croix. Le chrétien est invité à faire à son tour de sa vie un sacrifice à Dieu.

Ce vocabulaire reste incompris, quand il n'est pas formellement refusé. On sait la critique radicale exprimée par René Girard à l'égard de la conception sacrificielle du christianisme.

En fait, c'est l'Écriture elle-même qui exprime la critique la plus vigoureuse des sacrifices extérieurs. Les prophètes dénoncent l'alibi de l'offrande des victimes qui dispenserait de vivre dans la justice. Jésus lui-même s'inscrit dans cette critique: "L'amour de Dieu et du prochain vaut mieux que tous les holocaustes et sacrifices" (Mc 12,33).

Entre les sacrifices du Temple et celui de Jésus la conversion de réalité est donc totale. C'est l'existence aimante de Jésus, capable d'aimer les siens jusqu'au bout, qui constitue son sacrifice. Le sang a lui aussi changé de sens : le sang, symbole de la vie pour les anciens, exprime désormais le don du martyr qui donne sa vie pour accomplir sa mission. Le don du sang n'obéit pas à un pacte sacrificiel, il est la conséquence du combat entre le juste et les violents.

Comment éviter complètement un mot si largement présent dans l'Écriture et d'autre part toujours présent dans les consciences, mais de manière anarchique et "déconvertie" ? Ce n'est pas en le taisant, mais en l'expliquant pour ce qu'il est devenu dans la compréhension chrétienne. Le sacrifice, c'est le *don de soi* aimant à Dieu et à ses frères, le don de soi que nous ne pouvons accomplir que grâce au don de soi du Christ qui nous a aimés le premier et nous donne d'aimer à notre tour. Le véritable sacrifice est celui de notre existence, c'est le *don de soi existentiel.* C'est ce à quoi nous invite saint Paul "Je vous exhorte donc, frères, [...] à offrir vos personnes en sacrifice vivant, saint et agréable à Dieu : ce sera là votre culte spirituel" (Rm 12,1). Saint Augustin ose nous dire que ce don de soi nous met en communion avec Dieu et doit nous rendre heureux [4].

Pourquoi cette multiplicité des images ?

Parce que le salut chrétien est une initiative complexe et paradoxale de Dieu envers l'homme qui résiste manifestement à une conceptualisation formelle. Tel est l'enseignement du fait, apparemment paradoxal, que le cœur du message chrétien n'a jamais donné lieu à une affirmation conciliaire ou à une définition dogmatique. Celles-ci, qui se sont multipliées sur tant de points difficiles, semblent avoir été

---

4. La Bible emploie aussi un mot apparemment terrible l'*expiation* (Rm 3,25 ; 1 Jn 2,22). Mais on s'aperçoit que de l'Ancien au Nouveau Testament ce terme se purifie pour signifier l'intercession. Quant aux deux passages qui ont donné lieu à des interprétations aussi tragiques qu'injustifiées : "il a été fait péché" (2 Co 5,21) et "il est devenu lui-même malédiction" (Ga 3,13), ils sont à comprendre de manière très simple : le Christ a été fait la victime du péché ; il nous renvoie l'image même du résultat du péché ; il est allé jusqu'à assumer en lui, par sa croix, ce qui est l'objet de la malédiction de la Loi juive. Il n'est évidemment pas maudit aux yeux de Dieu.

intimidées devant la synthèse complexe que représente le salut. Comme si notre esprit ne pouvait embrasser d'un seul regard cette réalité englobante qui nous dépasse toujours. Comme si la multiplicité complémentaire, mais pratiquement illimitée des points de vue, était nécessaire pour la cerner en vérité. Il est bon qu'il en soit ainsi : c'est une manière de reconnaître la transcendance du salut.

Sans doute les images et les métaphores engendrent-elles normalement des concepts et des catégories. Le refuser reviendrait à s'interdire de faire de la théologie. Notre bref parcours dans le vocabulaire nous a montré d'une part que le discours chrétien sur le salut comprend deux aspects qu'il convient de bien distinguer sans jamais les séparer : la libération du péché et l'adoption divine. D'autre part, les images utilisées se répartissent selon deux mouvements catégoriaux complémentaires celui qui vient de Dieu et va vers nous, celui qui vient de nous et va vers Dieu. L'histoire nous fait même assister au renversement de la dominante entre le premier mouvement et le second, du premier au second millénaire.

La même histoire nous montre que les théologies du second millénaire ont mis sur orbite de nouveaux termes à prétention plus proprement conceptuelle : la satisfaction, enrichie plus tard de l'adjectif *vicaire*, et la *substitution*. Ces théologies, trop liées à des données culturelles non critiquées, ont prétendu longtemps dire le “dogme” de la rédemption. Mais elles n'ont jamais pu s'introduire vraiment dans le langage dogmatique. Il faut nous en réjouir, car ces interprétations unilatérales ont véhiculé dans la pastorale l'image d'un Dieu vengeur et justicier qui fait souffrir volontairement son Fils pour obtenir à notre place une satisfaction capable de l'apaiser.

Un vocabulaire pour aujourd'hui ?

L'ensemble des termes évoqués ici ne parle plus, semble-t-il, à une mentalité contemporaine. Ils sont devenus étrangers – ou bien la patine que la catéchèse et la prédication leur ont donnée les inscrit dans le registre des conventions pieuses du langage religieux qui n'ont aucune correspondance dans la réalité.

Pourquoi en est-il ainsi ? Très vraisemblablement parce que ces vocabulaires ont été séparés de la matrice des images et des récits qui les portaient et leur donnaient leur valence existentielle. On a fait

fonctionner la métaphore comme une catégorie abstraite, en oubliant que l'on coupait ainsi le cordon ombilical capable de lui donner vie. De plus on a trop insisté, dans le cadre d'une pastorale de la peur, sur l'exigence pour l'homme de rendre justice à Dieu, au lieu d'annoncer un Dieu qui justifie et fait grâce.

Que faire ? Sans doute chercher d'autres images capables de parler à la mentalité culturelle d'aujourd'hui. Mais aussi faire résonner l'enracinement existentiel des termes bibliques, qui demeurent encore capables de nous atteindre au plus profond.

Bernard SESBOÜÉ, *s.j.*

Espérance et Salut

autour de la question du salut et de l'espérance ultime
Lumière & Vie
a déja publié plusieurs numéros :

Destin du corps, histoire du salut

n° 166 (janvier-mars 1984)

Jean Le Du, imaginaire du corps et images du salut
François Laplantine, corps malades et salut par l'écriture dans la littérature autobiographique contemporaine
François Chirpaz, ambiguïté du corps et identité personnelle
Joël Clerget, le corps et la parole : la voix
Fernando Belo, "Ceci est mon corps" : mais que peuvent nos corps ?
Christian Duquoc, le salut des corps : de l'immortalité à la résurrection

L'espérance

n° 219 (Septembre 1994)

Dominique Bourdin, crise sociale, désespérance et violence
Christian Duquoc, progrès et espérance
Michel Berder, le différé des promesses, condition de la Bonne Nouvelle
Isabelle Chareire, espérance : de l'indécence pieuse à la force solidaire
Donna Singles, l'espérance en devenir
Sylvie Robert, Dieu inattendu et inespéré : objet de l'espérance chrétienne

Le paradis, l'excès promis

n° 239 (Octobre 1998)

François Chirpaz, la figure de la vie réconciliée
Adrian Schenker, le monde à venir dans l'Ancien Testament
Michèle Martin-Grünenwald, la promesse et le face à face avec Dieu
Donna Singles, l'homme aux prises avec la gloire
Luc Moreau, le paradis, notre espérance

Secrétariat-Abonnements :
13, rue Louis-Perrier F-34000 MONTPELLIER

Tél.
04 67 06 45 76

Fax
04 67 06 45 92

email :
<contact@revue.etr.org>

Site Web
http://www.revue-etr.org/

Abonnement 2001 :

France 170 FF (25,92 €)
Etranger 190 FF (28,97 €)

Prix de ce n° :
60 FF
(franco 75 FF)

CCP : Etudes théologiques et religieuses 268.00 B.Montpellier

ÉTUDES THÉOLOGIQUES & RELIGIEUSES

Tome 76 **2001/2**

Christophe BOUREUX

Le salut disqualifié par l'individualisme ?

Le rapport du christianisme à l'individualisme est traité de manière différente selon qu'on le considère sous son aspect sociologique ou théologique. Le sociologue y perçoit un processus d'extinction d'un régime de chrétienté, là où le théologien y discerne un enjeu de renouvellement de l'annonce du salut en Jésus-Christ. Les quelques réflexions qui suivent voudraient mettre en lumière et confronter les présupposés de ces deux approches.

I

Descriptif d'un diagnostic

La suprématie de l'individualisme dans la culture des sociétés occidentales contemporaines est un fait qui ne semble pas souffrir de démentis. À la fois produit par le christianisme et conduisant à sa dissolution comme mode d'appartenance religieuse, l'individualisme entretient un rapport paradoxal au christianisme que Danièle Hervieu-Léger exprime ainsi : "Tout le paradoxe de la modernité religieuse tient dans le fait que l'extrême fluidification du croire, qui témoigne de l'émancipation des individus par rapport à la tutelle des grandes institutions du sens, ne permet pas toujours d'assurer les "minima de certitude" dont ceux-ci ont besoin en même temps pour constituer

leur identité personnelle de croyants sommés d'assumer leur autonomie dans tous les domaines... L'individualisation, qui dissout les identités culturelles héritées et met en question les croyances obligatoires prescrites d'en haut, peut produire ainsi, comme son envers, la constitution, l'activation et même l'invention de petites identités communautaires, compactes, substantielles et compensatrices".[1] Le christianisme a historiquement produit des églises qui, comme "grandes institutions du sens" ont permis d'encadrer le croire dans un tissu social en proposant "d'en haut" des normes du comportement et des vérités obligées. Mais au sein même de cette constitution d'une société de part en part chrétienne, le mouvement d'accès à l'autonomie et à l'individualisation qui caractérise le christianisme pendant toute la période de naissance et d'affirmation de la modernité, a dissous le sentiment d'appartenance à un corps social représenté par le christianisme comme religion. Le christianisme a ainsi produit une religion de la sortie de la religion selon la thèse célèbre de Marcel Gauchet. Le christianisme – particulièrement sous sa forme protestante comme l'avait montré Ernst Troeltsch[2] – a engendré l'individualisme qui dans notre surmodernité[3] se retourne contre lui. Par conséquent, on serait tenter d'affirmer que le christianisme ne saurait survivre dans l'individualisme moderne. Le christianisme fut une religion qui apportait une révélation dont l'autorité transcendante soutenait les commandements moraux et cautionnait ainsi l'ordre social. Sous le coup de l'individualisme les citoyens démocratiques butinent à des héritages religieux disparates et se forment eux-mêmes leur propre religion sans souci d'appartenir

---

1. D. HERVIEU-LÉGER, *La religion en miettes ou la question des sectes,* Paris, Calmann-Lévy, 2001, p. 138-140.
2. E. Troeltsch écrit ainsi en 1906 dans *Protestantisme et modernité* : "Sans le personnalisme religieux que le prophétisme et le christianisme nous ont inoculé, l'autonomie, la croyance au progrès, la communauté d'esprit embrassant tout, l'indestructibilité et la force de notre confiance dans la vie comme dans notre élan au travail seraient tout à fait impossibles. Notre monde accueille la plupart de ces idées, certes avec la conscience qu'elles sont chrétiennes d'une manière ou d'une autre, et, lorsqu'il les refuse ou les ignore, il n'en est pas moins imprégné... Dans la mesure où le protestantisme a son sens dans l'élaboration de cet individualisme religieux comme dans son extension à toute la sphère de la vie, il est d'emblée clair qu'il a pris une part considérable à l'émergence du monde moderne". Gallimard, Paris, 1991, p. 43.
3. Le terme *surmodernité* est de George Balandier qui le définit ainsi : "la surmodernité, c'est le mouvement transformateur plus l'incertitude, car toujours se pose la question du sens des orientations de ce qui s'accomplit. Une figure, celle du labyrinthe, permet de signaler l'urgence où nous nous trouvons d'explorer ce monde de la surmodernité dont nous ignorons les issues". Georges BALANDIER, *le Dédale*, 1994, cité par François ASCHER dans : *Ces événements nous dépassent, feignons d'en être les organisateurs. Essai sur la société contemporaine*, Éditions de l'aube, 2000, p. 36 et 218.

à un ensemble unifié et coordonné par une autre instance qu'eux-mêmes. Les individus autonomes circulent dans des croyances flottantes où l'autorité de la Bible n'est plus celle de la parole de Dieu, et où la tradition chrétienne n'est plus qu'un héritage culturel[4] qui a marqué les siècles précédents. On peut par conséquent considérer le christianisme comme un réservoir de symboles et de doctrines mis à la disposition des individus sur le grand marché du sens, à côté du judaïsme, de l'islam et du bouddhisme. À la suite du progrès historique de la conscience occidentale, ce qui dans la religion valait comme objectif est reconnu comme subjectif : un Dieu, une révélation ne sont que ce qu'ils sont pour moi, dit l'individu. Le christianisme ne vaut que dans la mesure où il a permis à l'homme de se constituer lui-même comme sujet pleinement autonome. Les Droits de l'homme ont remplacé le Décalogue, ce qui a conduit l'homme à se considérer comme un Dieu et à considérer Dieu comme étant l'individu humain. Comme l'affirmait Ludwig Feuerbach “l'histoire du christianisme n'a pas eu d'autre tâche que de dévoiler ce mystère – réaliser et reconnaître la théologie comme anthropologie… L'essence de la foi, l'essence de Dieu n'est rien d'autre que l'essence humaine posée et représentée extérieurement à l'homme. Réduire l'essence extra-humaine, surnaturelle et antirationnelle de Dieu à l'essence naturelle, immanente et innée de l'homme c'est se libérer du protestantisme et du christianisme en général, de sa contradiction fondamentale, c'est le réduire à sa vérité résultat nécessaire, irréfutable, irréfragable et irrépressible du christianisme”.[5] Le constat sociologique de la dissolution des appartenances ecclésiales dans la société dominée par l'individualisme conduit ainsi à une résurgence de la position de Feuerbach. L'homme contemporain ne trouve son salut qu'en lui-même, il est à lui-même son Dieu. Après la fin de la grande idéologie collective que fut le marxisme – véritable église proposant à travers ses dogmes et sa discipline un véritable encadrement social de l'ensemble de la vie humaine – l'individu contemporain vit dans le cadre d'une différenciation sociale croissante qui atomise toutes les appartenances. L'individu existe dans de multiples

---

4. Le sociologue Yves Lambert écrit en ce sens : “Le christianisme n'est guère qu'un héritage culturel chez environ un quart des Européens et un dixième des Américains. En fait il faut distinguer plusieurs phénomènes : une redéfinition dont le sociologue n'est pas le juge, une pluralité de modes d'appartenance au christianisme dont certains peuvent objectivement être considérés comme périphériques, et ce qui constituerait effectivement une sortie progressive du christianisme”, dans : “Le devenir de la religion en Occident. Réflexion sociologique sur les croyances et les pratiques”, *Futuribles* n° 260, janvier 2001, p. 33.
5. L. Feuerbach, *L'essence du christianisme*, Éditions François Maspero, 1982, p. 523-526.

appartenances (religieuse, associative, politique, culturelle, familiale) en réseau. Ces réseaux, le plus souvent étanches les uns aux autres, sont connectés par l'individu qui n'est que le support provisoire de leur maillage social. L'individualisme produit une homogénéisation des croyances sous le coup des modes du "prêt-à-croire" diffusées par les grands médias relayant la mondialisation des échanges marchands. Car tous les individus à un moment donné puisent aux mêmes fonds culturels, et ils ne font que réorganiser à leur propre compte ce que le grand marché du symbolique met à leur disposition. Face à l'incertitude et à la labilité des croyances, les individus s'inventent ou "bricolent" leur propre système de croyance, le plus souvent dans de petits groupes chaleureux où la proximité et l'affinité de ses membres l'emportent sur le souci d'institutionnalisation.

II

Regarder le christianisme ou en vivre ?

Dans ce cadre sociologique comment penser théologiquement le salut en Jésus-Christ ? La métaphore paulinienne (1 Co 12,12) de l'Église corps du Christ n'est-elle pas irrémédiablement disqualifiée ? Peut-on considérer sans appel que le christianisme est condamné par les indices patents que relèvent les sociologues et essayistes en terme de désaffiliation, désinstitutionnalisation, baisse des pratiques collectives ?

La première exigence qui s'impose est de prendre toute la mesure du caractère descriptif, et non prescriptif, du propos sociologique. Le travail d'expertise du sociologue vise à décrire une situation qui peut orienter des décisions mais ne saurait s'y substituer. Il appartient aux responsables ecclésiaux et aux chrétiens eux-mêmes d'interpréter cet apport analytique en vue de leur propre engagement et adhésion croyante. Le sociologue peut éventuellement dire ce qui est en train d'advenir à partir de son analyse du fait religieux, il ne saurait se projeter dans l'avenir. Marcel Gauchet a bien soin de souligner ce point devant le risque de dérapage du discours sociologique en discours engagé : "Je conteste la capacité explicative ou compréhensive des catégories de 'laïcisation' ou de 'sécularisation', je ne conteste pas leur pertinence descriptive. Elles me semblent passer à côté du fond de ce phénomène qui fait l'originalité de notre monde – mais j'admets qu'elles en

dépeignent adéquatement la surface. Elles ont leur emploi à leur niveau ; elles n'épuisent pas le problème, c'est tout".[6]

La principale difficulté tient à la manière dont le sociologue se représente le christianisme. Et c'est là sans doute que l'écart le plus évident entre une démarche croyante et une démarche scientifique est le plus grand. Le scientifique construit son objet, le croyant le vit. Ainsi, quand on lit bien des analyses sociologiques ou philosophiques, on s'aperçoit qu'elles sont conduites à déterminer une essence du christianisme, c'est-à-dire un jeu intemporel de significations qui constituerait le christianisme à la fois comme une matrice éternelle de sens et comme un modèle de société ayant connu des réalisations dans l'histoire. Toute analyse du fait chrétien en position d'extériorité est épistémologiquement amenée à définir objectivement le christianisme et ensuite à mesurer l'écart entre cette définition et la situation présente. Pour comprendre l'impact de l'individualisme sur le christianisme et les déplacements politiques, sociologiques et culturels qu'il induit, il est nécessaire d'avoir antérieurement une idée de ce qu'est le christianisme. Cette idée ou essence du christianisme est construite le plus souvent à partir de l'analyse d'une situation culturelle donnée ou de quelques auteurs (et souvent parmi les plus conséquents, tel Jean-Paul II).[7]

C'est ici que la foi chrétienne au salut se sépare de l'analyse sociologique ou philosophique. C'est trop peu dire que le chrétien ne croit pas en une idée chrétienne, mais en Dieu révélé en Jésus-Christ. Car l'investissement personnel que suppose la foi n'est jamais dicté de l'extérieur, mais du plus intime de son expérience de lui-même et de la réalité sociale et matérielle dans laquelle il est plongé. La foi vécue ne se nourrit pas exclusivement des doctrines chrétiennes du passé mais de sa relecture permanente de l'événement Jésus-Christ consigné

---

6. M. GAUCHET, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité,* Gallimard, 1998, p. 14.
7. Les limites de cette méthode apparaissent avec le plus de clarté quand elles frisent le schématisme à gros traits, pour ne pas dire la caricature, chez des auteurs comme Luc FERRY dans son *L'homme-Dieu ou le sens de la vie,* Grasset, 1996, ou Pascal BRUCKNER dans *L'euphorie perpétuelle, essai sur le devoir de bonheur*, Grasset, 2000. Ces deux essais, foisonnant par ailleurs d'analyses parfois stimulantes, dressent pour les besoins de leur thèse un portrait-type du christianisme en s'appuyant pour le premier sur les écrits de Drewermann et Jean-Paul II, et le second sur sa lecture de Bossuet et Jean-Paul II avec quelques citations de Simone Weil, Dostoïevski, Luther. La juxtaposition des auteurs sortis de leur contexte historique vise à dessiner un christianisme anhistorique auquel on oppose ensuite la situation présente de la culture.

dans les textes bibliques. Bien sûr cet événement originant n'est accessible qu'à travers le médium des doctrines antérieures (ce qu'on appelle la Tradition), mais il ne se réduit pas à elles. La foi vécue se déploie dans le présent non seulement à partir des représentations que les époques antérieures ont eu du christianisme, mais aussi à partir de l'objectivité des textes canoniques et de l'expérience toujours nouvelle et originale du croyant. En ce sens dire que le christianisme "n'est plus qu'un héritage culturel pour beaucoup d'occidentaux" n'est pas une erreur d'analyse de la situation présente, c'est une fausse visée de ce que peut être le christianisme vécu par les chrétiens eux-mêmes. Car le christianisme pourrait-il exister en dehors d'un héritage culturel ? Oui, si l'on définit le christianisme comme une réalité essentielle existante en soi dont des formes culturelles passées ont pu donner l'impression de s'approcher au plus près, et qu'il s'agirait de reproduire à l'identique. Non, si l'on considère que tout chrétien se doit de réinventer le christianisme pour en vivre. Bien souvent un glissement insidieux et non conscient s'opère entre le christianisme et la figure de la religion qu'il représente dans la culture occidentale. En rapprochant le christianisme du judaïsme, de l'islam et du bouddhisme, on ne tient pas suffisamment compte du fait que le christianisme est fondamentalement le produit d'une démarche de conversion et non une religion d'appartenance. Contrairement, par exemple, aux juifs, les chrétiens ne connaissent pas le dilemme : ghetto ou assimilation ? ou, à la différence des musulmans, ils ne se posent pas la question : législation coranique ou loi civile ? Le christianisme comme religion ne cesse jamais de sortir de lui-même, il est effectivement aux yeux des chrétiens "la religion de la sortie de la religion", car il n'est pas fondé sur une appartenance culturelle héritée par la naissance, mais sur un choix volontaire personnel fruit d'une adhésion à la Révélation suscitant une réponse dans la foi dans une situation culturelle inédite. Par conséquent, on ne saurait réduire l'adhésion chrétienne au salut à la participation des individus aux activités proposées par les institutions chrétiennes qui rendent visible une appartenance sociologique sur la base d'un compromis réalisé antérieurement entre christianisme et situation culturelle.

Il est on ne peut plus clair que les chrétiens étaient dès les origines des juifs de naissance ou des hommes et des femmes qui avaient une religion grecque ou romaine de laquelle ils se sont progressivement séparés. De même aujourd'hui, être chrétien, adhérer au salut en Jésus-

Christ ne s'opère que sur le fond culturel d'une croyance disponible que celle-ci soit bouddhiste, taoïste, musulmane ou simplement croyance au progrès de la raison marquée au coin d'un christianisme sécularisé. Le christianisme se saisit toujours lui-même comme une réalité toujours nouvelle et insue, c'est-à-dire en train d'advenir. Il considère ce mouvement perpétuel de réinterprétation de lui-même à partir de l'expérience originelle de la mort-résurrection du Christ non comme une déficience mais comme une destinée. Cela signifie que l'état présent de la figure du christianisme n'est jamais considéré à ses propres yeux comme une perte ou une déchéance par rapport à un état antérieur, mais comme une genèse.

Ce regard du chrétien sur lui-même, sur son christianisme qui prend le nom de théologie quand il accède à l'expression lucide, fait perdre à une analyse comme celle de Feuerbach sa portée universelle. Quand Feuerbach au milieu du XIX[e] siècle entreprend de dessiner les traits essentiels du christianisme, nous percevons un siècle et demi plus tard, qu'il représentait un christianisme européen allemand de tradition protestante. Son christo-centrisme et sa particulière acrimonie anticatholique pourraient même attester sa filiation luthérienne. Bref, si Feuerbach se démarque bien de l'idéalisme hégélien c'est surtout par son ancrage dans le sol culturel qui est le sien. La sortie philosophique du christianisme qu'il proposait a pu être reprise par les chrétiens eux-mêmes, car elle consistait à repenser l'adhésion chrétienne autrement que dans la figure culturelle que Feuerbach avait implicitement décrite.

Ce reproche adressé à Feuerbach affecte de manière similaire bien des analyses sociologiques du christianisme. En parlant du christianisme et de son évolution, alors qu'elles ne prennent en compte qu'une de ses figures historiques, elles construisent indûment son essence comme ayant une portée universelle. Or cette abstraction ne vaut que pour la période – et même bien souvent la population – étudiée.

III

L'individualisme : une chance ou un déni ?

Une remarque, marginale par rapport à son objet, de l'historien Michael Clanchy dans son grand livre sur Abélard est à cet égard éclairante. Il écrit : “Alors même que les accusations de saint Bernard

contre Abélard se révélèrent très efficaces – en 1140, le pape Innocent II le condamna comme hérétique au silence perpétuel –, c'est lui, non pas son accusateur, qui représentait la pensée scolastique et la science européennes dominantes. Si, à la longue, l'idéologie de Bernard avait triomphé de celle d'Abélard, les écoles auraient été fermées et tous les hommes de pensée se seraient fait moines comme on le voit dans certaines communautés bouddhistes. (Que cela eût été bon ou mauvais pour l'Europe est une tout autre question. Le monachisme aurait fort bien pu engendrer paix et lumières à long terme, même s'il n'y parvint pas au Moyen Age)"[8]. Faisons comme si on s'attelait à la tâche de faire la sociologie du christianisme français du XII[e] siècle. Il apparaît clairement que la figure de l'individualisme abélardien serait jugée comme positive au vu de ses conséquences ultérieures dans le nominalisme et dans la constitution de la science moderne. Le fait que M. Clanchy se pose la question montre que, cependant, rien n'était joué à ses yeux. Si l'on déduit du conservatisme de saint Bernard que l'essence du christianisme qu'il représentait décidait que le christianisme n'avait pas besoin de la science on en vient à considérer que les universités, les ordres mendiants, puis le luthéranisme sont des déchéances du christianisme et ne le représente pas. Mais si *a contrario* on affirme que l'essence du christianisme contient en elle l'individualisme, on les justifie comme découlant de l'idée chrétienne qui a permis la rationalisation scientifique par sa rupture avec la divinisation des forces de la nature, la mise en avant de la différenciation sociale, et la déconnexion du savoir profane avec la sagesse sacrée.[9] On se trouve ainsi dans la situation paradoxale de devoir énoncer simultanément que l'individualisme permit l'avènement social du christianisme à l'époque médiévale, mais qu'à l'époque contemporaine il signerait sa dissolution. Dans un cas on aurait une sécularisation positive et heureuse, dans l'autre on aurait une sécularisation négative qui signe le déclin des églises au profit de la raison moderne.

Mais sommes-nous vraiment en présence d'un paradoxe ? Ne sommes nous pas plutôt en train de poser implicitement que l'essence du christianisme induit la production d'une société à partir du modèle

---

8. M. CLANCHY, *Abélard*, Flammarion, 2000, p. 61.
9. Le débat sous-jacent est celui entre Löwith et Blumenberg sur la sécularisation des concepts théologiques médiévaux. Cf. l'analyse de la provenance nominaliste de la modernité de H. BLUMENBERG, *La légitimité des temps modernes*, Gallimard, 1999 (surtout la deuxième partie).

de société parfaite que constitue l'Église ? Une telle affirmation cautionne alors que le christianisme existe en soi et en surplomb de la société, et qu'il cherche à lui imposer son modèle social. Nous sommes alors dans le cadre de l'intransigeantisme apologétique : le christianisme serait un savoir global fixé une fois pour toute de la société humaine à réaliser, et son message consiste à apporter aux hommes les réponses aux questions que leur posent les difficultés du monde présent. Le chrétien catholique ne peut plus faire sien ce modèle après Vatican II. Ainsi affirmer que le christianisme est menacé par l'individualisme qui dissous le sentiment d'appartenance au corps social qu'il induit comme Église, c'est cautionner à tort l'idée que le christianisme n'est pensable qu'en terme d'appartenance à une forme culturelle collective. La question théorique du rapport du christianisme à l'individualisme n'est pas différente de celle de son rapport primitif à l'esclavagisme tel que saint Paul le présente dans l'épître à Philémon, au féodalisme médiéval, au monarchisme de l'époque moderne ou au nationalisme du XIXe siècle. Ne doit-on pas reconnaître qu'à chaque fois l'annonce évangélique a cherché à se couler dans les évidences socio-politiques des hommes et des femmes à qui elle s'adressait, et qu'il ne saurait en aller différemment dans le cas de l'individualisme ? Par conséquent toute analyse qui aboutirait à un quasi-jugement de valeur sur le fait que le christianisme est dissous par l'individualisme ou qu'il se montre impuissant à préserver des identités stables sous le coup de l'atomisation des appartenances culturelles est sujette à caution.

IV

Le christianisme comme institution et proposition de la foi

Rien n'autorise vraiment à estimer que la proposition chrétienne de salut dans le cadre d'une société dominée par l'individualisme a perdu de sa pertinence et que la seule analyse possible soit d'en rendre compte dans le registre de la perte ou de la dévaluation par rapport à une situation qui servirait d'étalon. Jean-Marie Donégani écrit en ce sens à propos du document *Proposer la foi dans la société actuelle. Lettre aux catholiques de France des évêques français* : "Les évêques peuvent voir dans ce nouvel individualisme non les traits désespérés d'une société défaite par la généralisation du narcissisme mais un appel à inscrire

la proposition du message chrétien sous le signe de la liberté de choisir. La pastorale de la proposition doit ainsi s'entendre comme la traduction dans l'ordre de la transmission de la foi du passage d'un monde où l'Eglise faisait corps avec la société et où le sujet croyant était inscrit d'emblée dans un héritage institutionnel, à un autre où l'individu, dépris de toute appartenance naturelle, doit se déterminer face à des foyers de sens et construire par lui-même la cohérence de sa vie. C'est bien ce nouvel individualisme qui engage à vouloir et soutenir ce qu'il suffisait naguère d'entretenir"[10]. Le sociologue protestant Jean-Paul Willaime écrit pour sa part : "Avec d'autres, Émile Poulat pense les évolutions du christianisme en termes de mutation du croire, attentif au fait qu'il ne faut pas figer le catholicisme dans une expression intangible... Quand les sociologues interprètent l'état des croyances individuelles simplement en termes d'écart par rapport à un credo officiel, ne se conduisent-ils pas plus en crypto-théologiens qu'en sociologues ?"[11]. Nous pourrions presque ajouter en "pseudo-théologiens". Car la saisie réflexive du christianisme par lui-même ne peut pas ne pas tenir que la foi chrétienne s'exprime toujours dans la dialectique de la prophétie et de l'institution, que le christianisme est toujours habité par un mouvement interne de réforme même dans ses époques de "christianitude"[12] les plus pleines, que, comme l'avait formalisé Paul Tillich[13], le christianisme se vit à travers la corrélation permanente entre la substance catholique et le principe protestant, à travers le type sacramentel que représente le prêtre et le type eschatologique que représente le prophète. Par conséquent, la question du rapport de la foi chrétienne à l'individualisme est trop facilement perçue exclusivement par le sociologue, ou le scientifique en général, sous l'angle de sa neutralité axiologique, laquelle lui interdit de participer à son objet d'étude en réduisant, ou ignorant, la part d'empathie à la quête des sujets croyants. L'usage d'une terminologie dans le registre

---

10. J.-M. Donégani, "Une désignation sociologique du présent comme chance", dans *Sur la proposition de la foi,* sous la direction de H.-J. Gagey et D. Villepelet, Les Éditions de l'atelier, 1999, p. 47.
11. J.-P. Willaime, "Une leçon de méthode", dans *Émile Poulat, Un objet de science, le catholicisme. Réflexions autour de l'œuvre d'Émile Poulat* (en Sorbonne, 22-23 octobre 1999), Bayard, 2001, p. 98.
12. Le terme "christianitude" a été forgé par Émile Poulat pour éviter le terme "chrétienté" et signifier mieux que lui cette espèce *d'habitus* par lequel le christianisme a imprégné la culture française, dans ses rites, sa gestion du temps, ses mœurs politiques, bien au-delà de la seule sphère des croyants explicitement chrétiens et catholiques.
13. Cf. Paul Tillich, *Substance catholique et principe protestant,* Cerf-Labor et fides-Presses de l'Université Laval, 1995.

de la perte, de l'émancipation, du refoulement, "d'écho pâli et dévitalisé" pour signifier les déplacements contemporains de la foi au salut chrétien n'est-il pas porteur d'un jugement de valeur implicite ? Le sociologue s'intéresse par devoir et par définition au christianisme comme institution. Celle-ci représente l'aspect visible du christianisme qui, dans sa version européenne et catholique, connaît (qui oserait le nier) une baisse drastique de ses moyens humains. Nul besoin d'ajouter ici comme pour se rassurer qu'elle connaît cependant en Asie ou en Amérique une relative floraison. La question n'est pas là. Mon propos vise simplement à suggérer que l'on ne puisse penser le rapport du christianisme à l'individualisme sur le seul registre de l'institution. Si l'individualisme représente une facette dominante de la culture occidentale il n'entraîne pas pour autant le christianisme dans une déchéance inexorable. Parler "du christianisme défait par l'individualisme", c'est sous-entendre que le christianisme existe en soi, et d'autre part qu'il vit une déchéance. C'est cautionner l'idée que l'on sait ce qu'est le christianisme une fois pour toutes et que la tâche des chrétiens et de leurs responsables est de réinterpréter ce vieux fond dans une situation nouvelle. Le nouveau contexte culturel n'est que l'occasion d'adapter le christianisme pérenne. Cette attitude ne fait pas droit au tournant qui s'est effectué en théologie quand on est passé de l'apologétique à la théologie fondamentale. Dans le premier cas il s'agissait de traduire, d'adapter une doctrine fixée une fois pour toutes à une nouvelle culture, dans le second cas il s'agit de s'attacher à produire de nouveaux concepts pour rendre compte de la corrélation entre l'Évangile reçu et l'Évangile vécu[14].

Quand un prédicateur catholique adresse aujourd'hui la Parole de Dieu au cours d'une messe à une assemblée qu'il connaît souvent fort peu dans son ensemble, il sait qu'il parle d'abord à un rassemblement d'individus qui repartiront chez eux avec, dans le meilleur des cas, le sentiment d'avoir entendu une bonne homélie. Il y a fort peu de chance qu'ils emportent avec eux la conviction d'avoir entendu ce que l'Église leur ait dit de faire ou de penser. Le prédicateur sait (grâce à une indispensable culture sociologique) que se réclamer explicitement de l'Église en participant à la messe dominicale ne signifie pas pour autant attendre d'elle qu'elle fournisse à l'individu qui fait hebdoma-

14. Cf. Henri Bouillard, "De l'apologétique à la théologie fondamentale", dans *Vérité du christianisme*, DDB, 1989.

dairement, ou de temps en temps, l'expérience d'un tel type de rassemblement collectif, le cadre prescriptif de la totalité de son existence. En faisant son devoir d'annonce du salut à partir de la réinterprétation des sources scripturaires de la Révélation et en actualisant ce salut sur un mode et dans un cadre liturgique, le prédicateur ne se réduit pas pour autant à n'être qu'un prestataire d'offre de sens. Bien sûr il n'échappe pas à ce type de réduction en terme de marché de l'offre et de la demande, mais ce n'est pas seulement ce qui peut le motiver. La prédication, liturgique ou autre, ne peut se vivre uniquement sur le mode du "ramener les brebis perdues à la maison Église". Elle est annonce et proposition d'une reformulation de la foi vécue dans un cadre culturel partagé. N'est pas pour autant prophète qui veut. Le prophète ne l'est vraiment que lorsque l'institution qu'il combat (il s'agit bien entendu de deux idéaux types !) après l'avoir terrassé a repris une nouvelle forme. C'est le risque amer du sociologue du christianisme de bien souvent ne lire son objet que sous son angle institutionnel, et de faire peut-être, à son corps défendant, le lit de l'intransigeantisme : la perte, la déchéance, l'abandon des valeurs, sont toujours les *leitmotive* des défenseurs d'une institution qui, bien que soumise à l'exigence de la réforme, s'arc-boute à des formes passées.

Christophe BOUREUX, *o.p.*
Faculté de théologie, Lille

Claude JEFFRÉ

Entretien

Le tournant herméneutique

Claude Geffré vient de résumer son expérience et sa réflexion théologique dans un mince et dense ouvrage* dont le sous-titre "Le tournant herméneutique de la théologie" dit assez le programme, mais pourquoi parler de tournant ? Si "herméneutique" veut dire interprétation, les théologiens n'ont-ils pas toujours été des herméneutes ?

Effectivement, l'herméneutique chrétienne a toujours existé, depuis les débuts mêmes de l'Église. On peut dire par exemple que toute la période patristique coïncide avec une herméneutique chrétienne qui s'attache essentiellement aux rapports entre le premier et le second Testament. Ainsi les pères de l'Église ont développé surtout une exégèse allégorique. Il s'agissait de manifester comment le Christ était l'interprète des Écritures, et même le *premier* interprète de la "Loi et des Prophètes". C'est pourquoi j'ai choisi pour la couverture de mon livre ce bas relief montrant le Christ en marche avec les disciples d'Emmaüs. Il leur explique les Écritures et comment il en est lui-même l'accomplissement. Oui, c'est vrai, l'herméneutique a toujours existé. Pourquoi est-ce qu'aujourd'hui je parle d'un *tournant* herméneutique de la théologie ? C'est évidemment en référence au

---

* *Croire et interpréter, Le tournant herméneutique de la théologie,* Éditions du Cerf, 173 p.

tournant linguistique et à l'importance de l'herméneutique dans la philosophie moderne. Depuis Schleiermacher jusqu'à aujourd'hui, en passant par des gens aussi importants que Heidegger, Gadamer et Ricœur. La raison théologique pendant des siècles a été comprise en référence au *logos* ou à la raison grecque, c'est-à-dire la raison spéculative, se construisant sur la base du rapport entre un sujet connaissant et un objet à connaître. Il me semble qu'aujourd'hui cette raison théologique peut être identifiée à un "comprendre" herméneutique : le fait en particulier qu'il n'y a jamais de lecture d'un texte qui soit une lecture purement naïve mais que j'aborde toujours le texte avec une certaine pré-compréhension, et qu'au moment même où moi j'interprète le texte, le texte m'interprète. Ainsi, il y a conversation entre le lecteur et le texte. Et dans cette perspective là, on va insister à la fois sur l'historicité du texte et sur celle du lecteur. Dans mon projet d'une théologie dite herméneutique, j'insiste sur la relation qu'il y a entre mon expérience historique et plus largement l'expérience historique de l'Église conditionnée par l'expérience commune à tous les hommes ; et je veux mettre cette expérience historique en relation avec l'expérience qui est à la source, à la naissance des textes fondateurs du christianisme. Il s'agit d'une corrélation mutuelle et réciproque entre l'expérience fondamentale de la première communauté dont témoignent les textes du Nouveau Testament et mon expérience historique comme théologien situé dans l'Église. Quand on parle d'un tournant herméneutique de la théologie on ne désigne pas simplement une théologie parmi d'autres. On s'interroge sur ce qui est en jeu dans l'acte théologique. Or, ce qui est en jeu, c'est une interprétation des textes. Cela, sans oublier que ces textes sont eux-mêmes le résultat d'une interprétation. Et moi-même je suis toujours à la recherche d'une meilleure interprétation dans la mesure où je pose de nouvelles questions aux textes fondateurs du christianisme. Qu'est-ce que la théologie finalement, sinon la relation de la foi chrétienne avec une culture ? Il n'y a pas de théologie sans cette rencontre entre la foi de toujours et une culture donnée. Cette rencontre opère différemment selon les époques.

La théologie classique faisait surtout confiance à ce qu'on peut appeler une connaissance d'ordre métaphysique. Aujourd'hui la philosophie contemporaine a pris ses distances à l'égard d'une métaphysique comprise comme métaphysique de la substance, elle a pris aussi ses distances vis-à-vis des philosophies qui, depuis Descartes,

peuvent être qualifiées comme des philosophies du sujet. La philosophie tend de plus en plus à être une philosophie du langage.

Quelles sont les conséquences de cette évolution pour la théologie ?

Pour une théologie classique, la matière même de la théologie, c'est ce que Thomas d'Aquin aurait appelé les "articles de foi", ce qu'on appellerait aujourd'hui "les enseignements du magistère", je dirais quant à moi que la matière première de la théologie c'est toujours un texte. Soit le texte même des Écritures, soit le texte au cours des siècles des réinterprétations de l'Écriture, c'est à dire les commentaires de l'Écriture, commentaires qui sont devenus des confessions de foi, des théologies et même des formulations dogmatiques. Ainsi je n'isole pas l'interprétation de l'Écriture, de l'interprétation de la tradition en tant que cette tradition s'est traduite dans un certain nombre de textes suscités par le texte fondateur.

Cette conception du métier de théologien pose le problème de l'autorité. Qui finalement a autorité, la Sainte Écriture, le magistère ?

Dans la perspective catholique je reçois toujours l'Écriture de l'Église et depuis les origines de l'Église c'est la tradition vivante assistée par l'Esprit Saint qui a le dernier mot, même si Vatican II nous dit que finalement le magistère lui-même est soumis à la parole de Dieu. C'est un vieux débat entre catholiques et protestants. Parler d'un tournant herméneutique de la théologie ne signifie pas que désormais le seul texte normatif pour la pensée théologique sera l'Écriture elle-même (la *scriptura sola* chère aux réformés). Le texte de l'Écriture lui-même est le résultat d'une tradition orale, une tradition apostolique ; et le texte une fois constitué a suscité une nouvelle tradition, une transmission, et cette transmission obéit nécessairement à un instinct de la foi qui s'exprime par une *regula fidei*, c'est déjà le cas pour Irénée.

On peut dire que, d'une certaine façon, la détermination d'un *canon* des Écritures est déjà un premier acte du magistère de l'Église. On doit ensuite se mesurer à la normativité des confessions de foi, des premiers grands conciles. Maintenant encore, surtout bien sûr après le concile de Trente et la polémique liée à la Réforme, le magistère

de l'Église est l'instance suprême qui nous permet, en cas de conflit d'interprétation, de dire quelle est la foi de l'Église. Quand Vatican II nous dit que le magistère lui-même est soumis à la Parole de Dieu, il entend désigner l'Écriture telle qu'elle a été reçue par l'Église au cours des siècles. Ce qui est Parole de Dieu pour nous, ce n'est jamais l'Écriture seule, c'est l'Écriture interprétée, discernée par l'Église. Si l'on trouve encore une différence entre le point de vue catholique et le point de vue protestant c'est dans la mesure où, selon la perspective protestante, il n'y a aucune instance extérieure à l'Écriture qui puisse être juge de l'Écriture. C'est l'Écriture qui est interprète d'elle-même.

Dans la perspective catholique, le critère c'est l'*analogie de la foi*, – et ce critère fait lui-même jouer plusieurs critères : celui de l'Écriture selon la lettre, celui de l'autorité du magistère assisté par l'Esprit Saint... Et enfin le *sensus fidei* de l'Église, la réception par les croyants. Ainsi, je ne pense pas qu'une théologie herméneutique soit une théologie qui fasse bon marché de la tradition, mais il est vrai qu'elle sera davantage soucieuse de montrer les conditionnements historiques des prises de position du magistère. La tâche d'une théologie herméneutique consistera toujours à se demander si une parole de l'Église est dite au nom de la foi apostolique ou bien au nom d'une certaine théologie qui n'est pas la foi confessante comme telle mais déjà la foi interprétée. C'est là où la tâche d'une herméneutique sera non pas certes de déclarer que les dogmes formulés hier sont faux mais de montrer leur portée permanente en les resituant dans le contexte qui leur a donné naissance. La bonne situation herméneutique consiste toujours à pouvoir poser les bonnes questions aux textes. Et on ne peut poser les bonnes questions aux textes qu'à la condition de comprendre à quoi répond le texte. D'où la nécessité d'étudier le conditionnement socio-historique du discours de l'Église. Aujourd'hui, au-delà des divergences confessionnelles, je pense que beaucoup de théologiens, qu'ils soient protestants ou catholiques, partagent une orientation herméneutique, à cause de ce que j'ai dit tout à l'heure, du climat général de la philosophie ; non qu'il n'y ait plus de vérités objectives mais ces vérités objectives sont toujours reçues à travers une certaine interprétation. Autrefois, on adhérait volontiers à un certain nombre de vérités comme étant des vérités révélées, on ne se posait pas tellement la question de la possession de ces vérités par le sujet croyant, la manière dont ces vérités étaient reçues. C'est pourquoi

aujourd'hui il devient difficile de dénoncer des erreurs caractérisées ou des hérésies... on dira : “tout ça est une question d'interprétation”.

Par exemple, la plupart des chrétiens vont adhérer dans la foi à la résurrection de Jésus, la question est de savoir *selon quelle interprétation* je reçois cet enseignement. Autrefois, cette question là n'était pas tellement posée, l'Église ne s'interrogeait pas sur la manière dont une vérité était reçue mais sur la formulation de cette vérité. Cela ne veut pas dire que toutes les interprétations vont être légitimes…

Qui va décider de cette légitimité ?

La réponse facile serait de dire c'est le magistère de l'Église. Mais je pense que le magistère ne peut en décider que s'il est l'expression d'un consensus, ce qu'on appelle le *sensus fidelium*. Ce *sensus fidelium* c'est l'instinct de la foi et il faudrait que le magistère justement soit l'expression de cet instinct de la foi. Il y a un “champ herméneutique”, et ce champ, cet espace laissé à l'interprétation, n'est pas illimité. Je pense en particulier qu'il y a une sorte de régulation par la réception elle-même en ce sens que si les fidèles ne peuvent plus continuer à se situer en vérité en face de Dieu et de Jésus Christ à partir de telle ou telle interprétation théologique, c'est que la foi vécue va alors assumer un rôle critique face aux expressions que la foi se donne. Il y a une auto-régulation de la foi qui se situe dans ce jeu dialectique entre la foi confessée et la foi vécue. L'Église en son magistère doit tenir compte de la réception ou de la non-réception de ses propres enseignements. C'est toujours un signe... Certes, la non-réception peut parfois tenir au fait que certaines vérités sont trop contraires aux évidences de la raison laissée à elle-même, mais elle tient aussi quelquefois à des difficultés, à un manque de transparence du langage de l'Autorité. Ce qui remet alors en question l'opportunité de tel ou tel discours.

L'interprétation du message chrétien ne lui fait-il pas courir un risque d'affadissement ? Certains préféreront toujours une lecture “à la lettre et sans gloses”...

Je distinguerais une lecture théologique de l'Écriture et une lecture fondamentaliste de l'Écriture. Les lectures théologiques peuvent être aussi des lectures spirituelles. Par exemple, la manière dont les Pères

lisent l'Écriture, c'est une lecture spirituelle, une lecture théologique, une lecture allégorique, ce n'est pas du tout une lecture fondamentaliste au sens d'une crispation sur la lettre même de l'Écriture ou d'une crispation sur l'historicité de tel ou tel récit de l'Écriture.

Aujourd'hui c'est essentiellement en théologie morale que cette liberté d'interprétation est refusée...

C'est tout le problème. Souvent le magistère dans le domaine moral est surtout l'interprète de ce qu'on appelle la loi naturelle, plus que l'interprète de l'Écriture comme telle. Pourquoi la morale protestante se distingue-t-elle de la morale catholique, sinon parce que celle-ci prétend se fonder directement sur l'Évangile alors que la morale catholique se fonde, certes sur l'Écriture, mais également sur la loi naturelle telle que la comprend l'Église.

Il reste à savoir si l'enseignement du magistère est vraiment un enseignement au nom de la Parole de Dieu elle-même telle qu'elle est consignée dans l'Écriture ou bien s'il s'exerce au nom de la continuité et de la fidélité à des enseignements antérieurs. On peut d'autant plus en discuter que ce domaine des mœurs comporte une assez grande relativité historique. Des enseignements qui étaient certainement tout à fait valables et opportuns à tels moments de l'histoire posent davantage questions aujourd'hui et on peut montrer qu'il y a eu dans l'histoire du magistère, non quant au domaine des vérités infaillibles mais dans le domaine de l'enseignement concernant les mœurs, une évolution et une remise en cause.

Ce tournant est-il pris partout de la même façon, dans le monde, dans les cultures ?

La formulation même "tournant herméneutique de la théologie" est typiquement occidental en référence à une évolution philosophique qui privilégie la réflexion sur le langage. Mais par ailleurs, dans un sens beaucoup plus large, les théologies du tiers-monde, les théologies de la libération, les théologies noires, les théologies asiatiques, les théologies féministes sont des théologies herméneutiques dans la mesure où elles réinterprètent le message chrétien à la lumière d'une expérience historique forte ou nouvelle, ou d'une sensibilité plus grande à l'expérience historique que vivent les hommes.

Qu'est-ce que la théologie de la libération, sinon une réinterprétation de la théologie de la rédemption à la lumière de ce type d'oppression caractéristique de notre époque, à savoir que des millions d'êtres humains sont aliénés par rapport à leur dignité d'hommes et de travailleurs. Ces théologies là sont donc des théologies herméneutiques. De même, les théologies africaines sont des réinterprétations du message chrétien, dans la mesure où elles prennent en compte les ressources et les valeurs positives des religions traditionnelles de l'Afrique. En ce qui concerne l'Asie c'est encore plus caractéristique ; les théologiens asiatiques (en particulier indiens) réinterprétent le mystère chrétien à la lumière des richesses doctrinales, mais aussi proprement mystiques, de la tradition religieuse ancestrale hindouiste et cela donne effectivement des théologies différentes, qui mettent l'accent sur d'autres aspects que ceux d'une théologie européenne. Le grand débat dans l'Église aujourd'hui, c'est justement que, en ce qui concerne la prétention du christianisme à être l'accomplissement universel de tout ce qui se trouve de valable dans les autres traditions religieuses, les théologiens de l'Asie par exemple, sont plutôt enclins à souligner la différence irréductible de certaines traditions religieuses par rapport au christianisme.

Quand on parle d'accomplissement à propos du mystère du Christ, je peux l'accepter, parce que je pense que le mystère du Christ accomplit toutes les semences de bonté et de vérité. En revanche, j'aurais du mal à dire que c'est dans le christianisme qu'on trouve l'accomplissement de toutes les potentialités religieuses des autres traditions religieuses. C'est pourquoi j'ai quelque répugnance à parler de valeurs implicitement chrétiennes à propos des valeurs positives des autres religions. Je préfère parler de valeurs *christiques*, trouvant leur accomplissement inattendu, et inconnu encore pour nous, dans le mystère du Christ. L'herméneutique n'est pas une mode occidentale, c'est l'exigence d'une théologie qui rencontre une nouvelle culture et donc souvent aussi une nouvelle tradition religieuse.

Propos recueillis par Jean-Pierre Manigne

Michèle DEBIDOUR

Position

L'ACCUEIL, FIGURE DU SALUT

Chaque vigile pascale remet à l'ordre du jour la situation des nouveaux venus dans nos Églises, catéchumènes et néophytes. La presse religieuse nous tient au courant des chiffres de baptêmes d'adultes — en légère baisse en 2001 — et des questions que pose l'intégration de ces personnes dont les engagements antérieurs ne sont pas toujours compatibles avec les exigences de la Révélation (cf. La Croix 4 avril 2001). Tout en convenant de l'acuité de ces questions difficiles, je voudrais, quant à moi, souligner un aspect de la pastorale qui m'apparaît, dans leur cas, fondamental.

Lorsqu'ils évoquent leur itinéraire, ces adultes qui ont fait le pas courageux de venir frapper à la porte de nos Églises, insistent sur l'importance de l'accueil qu'ils ont reçu. Sans doute l'appréhension liée à cette démarche vers l'inconnu et leur forte implication personnelle les ont-ils rendus plus sensibles à cette disponibilité. Il reste que cette notation récurrente dans leurs témoignages est, pour moi, un signe fort : pour ces nouveaux qui, de l'extérieur, découvrent le christianisme, l'accueil apparaît véritablement comme une figure du salut.

Si nous touchons là un aspect capital de l'agir pastoral, il importe de s'y attarder quelque peu pour préciser à quelle condition le mystère du salut peut être ainsi signifié et comme préfiguré par notre comportement. Vladimir Jankélévitch, dans une page lumineuse du *Paradoxe de la morale*, proclame que le Dieu biblique *ne fait pas de différences.* Dissimulée par les nuances des traductions, la même racine grecque se retrouve dans un nombre significatif de textes de l'Ancien Testament (version des *LXX*) et du Nouveau : *prosôpolèpsia* ou *prosôpolèmpsia* (nom)/ *prosôpolèmptô* (verbe)/ *prosôpon lambanô* (nom+verbe)/ *prosôpolèmptès* (adjectif). Dans tous les cas il s'agit de *prendre* en compte dans la personne rencontrée, *le personnage* c'est à dire tout ce qui concerne l'apparence physique et la situation sociale. Et cela, Dieu le refuse : "ce qui est inessentiel et accidentel, ce qui est grimace ou appartenance adjectivale, Dieu n'en tient pas compte. Dieu ne tient compte que de l'essence, il ne tient compte que de l'humanité de l'homme sans considérer la pigmentation de sa peau ni la forme de son nez" (*op. cit.*, p. 42). Lorsque le *Lévitique* recommande : "*ne soyez pas partiaux* dans les jugements : n'avantage pas le faible et ne te laisse pas éblouir par le grand" (19,15), lorsque le *Siracide* ordonne : "ne t'aplatis pas devant un sot, *ne sois pas partial* en faveur du puissant" (4,27) et "ne pèche pas *en tenant compte des personnes*" (42,1), c'est de prosopolepsie que nous parle le texte original. Quand le psaume interroge : "jusques à quand *jugerez-vous fausse-ment ?* (82,2)", et que le prophète Malachie

accuse : “et moi, je vous ai rendus méprisables dans la mesure où vous n’avez pas gardé mes voies mais *avez fait preuve de favoritisme*” (2,9), c’est le même vocabulaire pour référer au principe divin qui doit nous servir d’exemple : [Dieu] “*ne considère pas les personnes* pour faire tort au pauvre” (Si 35,15-16).

Le Nouveau Testament manifeste tout aussi clairement la même exigence éthique. Saint Paul écrit : “en Dieu, *il n’y a pas de partialité”* (Rm 2,11) ; “esclaves obéissez à vos maîtres d’ici-bas... et vous, maîtres, dites-vous bien que pour eux comme pour vous le Maître est dans les cieux et qu’*il ne fait point acception des personnes”* (Ep 6,9) et “qui se montre injuste sera certes payé de son injustice *sans qu’il soit fait acception des personnes* (Col 3,25)”. Les *Actes* (10,34) et *l’Épître de Jacques* (2,1-9) utilisent les mêmes mots dans le même but : reconnaître en celui que je rencontre quel qu’il soit un frère en humanité vis-à-vis de qui le Dieu biblique m’interdit de pratiquer des *distinguo*.

Quoi d’étonnant alors si ceux qui découvrent le Dieu de Jésus-Christ ont cette intuition de pressentir à travers nos bonnes volontés plus ou moins habiles d’accueil un trait fondamental de savoir-vivre chrétien ? C’est l’Esprit qui parle en eux et les éveille à discerner le même amour à l’œuvre dans les relations qui se tissent d’un même élan avec leur Père et leurs frères en Jésus-Christ.

Michèle DEBIDOUR
Directrice-adjointe de l’IPER
(Institut Pastorale d’Etudes Religieuses)
Université Catholique de Lyon

Comptes rendus

Y. Saout, **Je n'ai pas écrit l'Apocalypse pour vous faire peur...** Paris, Bayard, 2000, 230 p.

Ce commentaire de l'Apocalypse que l'auteur nous propose se présente comme une lettre envoyée par Jean lui-même, auteur de l'Apocalypse. Au fil des pages, il paraît plus aisé pour le lecteur de tenter d'oublier ce procédé aux effets contrastés. Quoi qu'il en soit, le commentaire est élaboré, original, ouvert, traversé par une dynamique d'espérance. La pédagogie mise en œuvre dans l'ouvrage prouve une longue pratique de l'analyse biblique auprès de publics fort divers.

J.-Cl. SAGNE

Stéphane-Marie Barbellion, **Les "preuves" de l'existence de Dieu. Pour une relecture des cinq voies de saint Thomas d'Aquin.** Paris, Cerf, 1999, 471 p.

Dans un style précis, avec une vigoureuse modestie, l'auteur argumente sa conviction : les cinq voies, proposées par saint Thomas pour "montrer" l'existence de Dieu, continuent à tenir la route face aux exigences et aux attentes cachées de la raison moderne. Impressionnante, l'érudition est au service d'une intuition de fond : relues à partir d'une métaphysique de l'acte, ces cinq voies constituent une démonstration définitive, à la charnière de la raison et de la foi. L'auteur s'attache à montrer une triple cohérence de ces cinq voies. Cohérence à l'égard de l'ensemble de la tradition catholique, depuis l'Écriture jusqu'aux derniers documents du Magistère. Cohérence des évolutions de saint Thomas : ces évolutions, et leur progression à l'égard de l'argument dit "ontologique" (saint Anselme), sont analysées de façon lumineuse et magistrale. Cohérence interne d'une démarche organique : les cinq voies ne conduisent pas la raison vers une insignifiante multiplicité, elles systématisent au contraire une seule et même fidélité à l'expérience, ressaisie, selon l'auteur, à travers le couple métaphysique acte/puissance. Sur ce point, un excursus tout à fait remarquable précise en finale la notion d'acte chez Aristote.

La problématique du livre se donne pour arrière-fond l'athéisme, avec une certaine oscillation : je n'ai pas réussi à comprendre si, en dernière analyse, l'athéisme est aux yeux de l'auteur une possibilité interne de la pensée humaine, du fait de la non-évidence immédiate de l'existence de Dieu, ou, au contraire, s'il est une position rationnellement contradictoire et moralement "malsaine". Mais, plus que cette question, on peut se demander si la place donnée à l'athéisme, pour le mettre en filiation avec le fidéisme, ne restreint pas la problématique d'ensemble, au détriment d'une interrogation plus actuelle sur la signification interreligieuse d'une éventuelle démonstration de l'existence de Dieu. L'auteur expédie ce point, en quelques

lignes valorisant sommairement le catholicisme : on ose espérer qu'un lapsus a fait mettre protestantisme et orthodoxie dans la catégorie fourre-tout des “autres religions” (pp. 388-389). De même, la question du mal est à peine esquissée, avec une rapide reprise des évidences de l'apologétique (p. 323) : cette question du mal semble pourtant rendre aujourd'hui malaisée, voire impossible, la réception des cinq voies.

La méthodologie est structurée par une confiance inconditionnelle envers le magistère papal, traité de façon monumentale : des interventions du Saint-Office sur le fidéisme aux derniers documents *(Catéchisme de l'Église universelle*, encyclique *Fides et ratio*), tout y est, avec une extrême finesse d'analyse. À l'école du Père Marie-Dominique Philippe, l'auteur reconnaît un primat naturel à la pensée dite réaliste, considérée comme la sagesse à l'égard de laquelle classer et évaluer les autres pensées : les quelques échappées en direction de l'idéalisme donnent un peu l'impression d'une cause entendue avant d'être jugée. Alors que l'auteur sait mettre en lumière les évolutions de saint Thomas, Descartes, Hegel ou Kant sont traités comme des systèmes inertes, plutôt que comme des pensées vivantes.

L'ampleur des perspectives brassées peut parfois donner le vertige, avec des articulations qui n'apparaissent pas immédiatement : mais c'est peut-être le prix payé pour rester fidèle à toute la complexité du sujet traité, sans réductionnisme facile. Malgré quelques redites, l'abondance et l'extrême intérêt des citations attestent la compétence avec laquelle l'auteur a su respecter et rendre accessible cette complexité.

Didier GONNEAUD

J. Galot, **L'eucharistie, amour plein de vie.** Parole et Silence, Paris, 2000, 256 p.

À partir d'une étude approfondie de l'Écriture Sainte et du magistère, l'auteur prend l'ensemble des questions majeures concernant l'eucharistie : le lexique, la présence réelle, le sacrifice, les fruits spirituels de la communion. On pourra retenir plus particulièrement l'analyse des paroles de l'institution, d'après l'Écriture, et ce qui est dit de l'eucharistie comme sacrement de la charité. Le livre constitue un bon outil pour une première approche globale de l'étude de l'eucharistie.

J.-Cl. SAGNE

R. Laurentin, **Traité sur la Trinité. Principe, modèle et terme de tout amour.** Paris, le Sarment. Fayard, 2000, 383 p.

Après cinquante années de travaux et de publications qui ont connu une grande diffusion, René Laurentin cherche une synthèse théologique et spirituelle en exposant à nouveaux frais le mystère de la Trinité. Il accorde une grande place à l'étude des textes bibliques. Il y revient à la fin du livre à propos de la relation de Marie aux trois Personnes divines. Il situe de manière très large la théologie trinitaire dans l'histoire du dogme, et selon diverses approches philosophiques. Ouvrage de grande culture, ce traité original et accessible aidera tous ceux qui cherchent à tirer du trésor du neuf et de l'ancien.

J.-Cl. SAGNE

Abel Pasquier, **Mourir pour vivre ? Les rites de passage et la foi chrétienne aujourd'hui.** Éditions de l'Atelier (questions ouvertes) Paris, 2001.

C'est le *dernier* ouvrage d'Abel Pasquier, prêtre missionnaire, anthropologue et théologien qui dirigeait la collection

"questions ouvertes". Le dernier parce que le plus récent mais aussi parce que l'auteur est décédé en octobre 2000. Voilà qui donne au thème traité un singulier relief ! Et l'ultime chapitre rassemble dans la même quête de "*Référence*" *(sic)* des souvenirs d'*homo viator* et une méditation sur la mort comme appel au banquet éternel entendu dans la contemplation de l'icône trinitaire de Roublev. L'originalité de cet ouvrage tient dans l'articulation entre des éléments autobiographiques où le croyant livre le plus profond de son expérience spirituelle et une analyse objective où l'anthropologue considère ce que sont devenus les rites de passage aujourd'hui en Europe en regard des démarches initiatiques telles que la culture africaine, qu'il connaît bien, les a conservées. Et l'unité de son propos tient dans la loi mystérieuse de la croix perçue par l'auteur comme inscrite au cœur de toute expérience humaine de *passage*, des multiples étapes de croissance et de maturation de nos vies à l'ultime pâque qui permet d'atteindre "l'Autre que je désire et qui me comble" (p. 152).

Michèle DEBIDOUR

Claude COULOT et René HEYER dir., **De la Bible à l'image. Pastorale et iconographie.** Presses Universitaires de Strasbourg, 2000.

Cet ouvrage est fort intéressant par la variété et la technicité des contributions mais aussi par la pédagogie de sa présentation. En ouverture, une réflexion liminaire attire l'attention sur la riche *polysémie* de toute image biblique à partir de l'analyse de la tête de Christ distribuée aux participants lors de l'ordination épiscopale de Mgr Doré. Puis les études se succèdent (du rouleau du Temple de Qumram au suaire de Turin, des représentations symboliques dans le judaïsme à l'illustration des catéchismes) et les questionnements s'approfondissent sur les différentes fonctions psychologique, philosophique, théologique, de l'image biblique. Plus l'épisode est aisément reconnaissable et moins l'image est reçue comme pure illustration du texte : l'actualisation et le commentaire prennent alors une grande place témoignant de *l'acculturation*. Certains sujets très connus n'ont plus de rôle informatif mais uniquement symbolique : le Zodiaque exprimant la puissance cosmique du Dieu Créateur ou l'Aqéda la bonté d'un Dieu qui fait grâce. Au terme de cette lecture, nous sommes convaincus que la rhétorique de l'image n'a pas attendu nos médiologues contemporains pour se manifester dans toutes ses harmoniques subtiles et que le corpus biblique a toujours *parlé* à l'imaginaire de l'homme.

Michèle DEBIDOUR

Revue d'éthique et de théologie morale

"Le Supplément"

N° 216 Mars-Avril 2001

Adhérer aux enseignements d'Église